

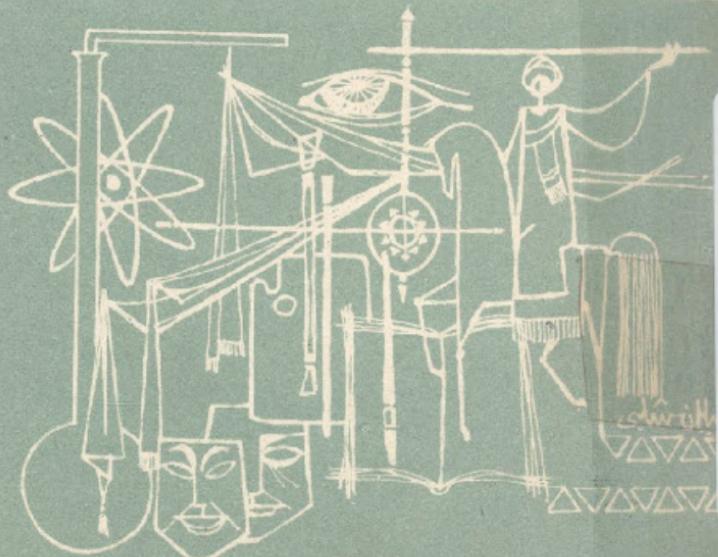
المكتبة
الثقافية

العدد ٢١٦

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر
دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

الفلسفة في ضوء علم الاجتماع

تأليف: الدكتور فارق محمد سمايل



المكتبة الثقافية

جامعة حرة

٢١٦

الفلسفة في ضوء علم الاجتماع

تأليف: الدكتور قباري محمد إسماعيل

وزارة الثقافة

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

دار الكاتب العربي للطباعة والتوزيع



مقدمة

أحمد الله الرحيم الرحيم، القيوم بذاته ، الذي يهبي
لنا من أمرنا رشدا ، وأشكراه سبحانه وتعالى الذي إليه يرجع
الامر كله ، فما من خاطرة تخطر إلا بعلمه ، وما من واردة
ترد علينا إلا بأذنه .. ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب .. وبعد

هذه دراسة موجزة ، أقدمها للمقاري العربي ، بقصد
أن يتزود من صنوف المعرفة ، حين يطوف بين شتى الوان
الفكر . وفي هذه الدراسة ، حاولت أن أطرق إلى مختلف
 Miyadîn الفلسفية ، وأن أعالج مشكلات «الميتافيزيقا» (١) .

ولست أقصد بهذه الدراسة ، أن تكون مجرد محاولة
للتفلسف ، أو أن أعالج الفلسفة «في ذاتها» ، وإنما حاولت
أن أكشف عن «مصادر الفكر» في ضوء علم الاجتماع .
وأن أحلل «الأفكار» و «التصورات» بردها إلى المجتمع ، وأن
أعالج «محتسويات العقل» من زاوية الحياة الاجتماعية

(١) «الميتافيزيقا» اصطلاح فلسفى يرجع لغة إلى كلمة
met a physics بمعنى «علم ما وراء الطبيعة» ، حيث ان كلمة
«ميتا Meta» تعنى ما وراء « وكلمة » فيزيقا physics تعنى
« طبيعة » . أى أنها بحث من مباحث الفلسفة يبحث فيما وراء
الوجود . *

الواقعية . بمعنى أنني أحاول ببساطة المسائل الفلسفية المعقّدة ، كي أتناولها من وجهة النظر الاجتماعية .

وهي محاولة علمية بسيطة ، قصدت بها أن أستعرض بأسلوب سهل يسير مختلف المباحث الفلسفية ، وأن أستخدم نفس الأسلوب والمنهج لمعالجة شتى ميادين علم الاجتماع ، دون أن أتعرض إلى استخدام « المصطلحات الفنية » الدقيقة ، أو انزلق إلى معالجة المسائل العويصة ، ودون أن أصطدم بمواجهة المشكلات الأكademie التي تمتد جذورها في تربة الفكر الفلسفى إلى آماد بعيدة الغور .

- ١ -

فالفلسفة ، كما يعلم القارىء العزيز ، هي الأم التي صدرت عنها سائر العلوم ، حيث أنها قديمة قدم العقل الإنساني . ولقد سجلت الفلسفة طوال تاريخها الطويل خلاصه الفكر الإنساني ، وعصارة الجهد العقليه ، التي تتابعت على مسرح الفكر الفلسفى ، خلال حركة الفكر قديمة وحديثة ،

وللفلسفة ميادينها التقليدية ، ومباحثها الكلاسيكية (القديمة) ، التي صدرت منذ صدرت شمس الفكر في اليونان ، والتي ظهرت مع ظهور الفلسفات الكبرى عند « أفلاطون Plato » و « أرسطو Aristotle » ، والتي

انتقلت في الفلسفات الحديثة عند «ديكارت» Descartes و «كانت Kant» و «هيجل Hegel» .

وإذا كانت للفلسفة ، على ماقلنا ، مباحثها وميادينها، فمن المعروف لدينا ، أن من المباحث الرئيسية للفلسفة «مبحث المنطق» . وهناك مشكلات أساسية يضطلم بدراستها «علم المنطق» . فيكشف لنا عن مسائل تتصل جميعها ببنية الفكر المنطقي ، حين يتثبت من بطلان التفكير أو زيفه ، وحين يتحقق من صحة القول وصوابه . ولذلك قيل ان المنطق هو «الاداة» التي تميز الصواب عن الخطأ .

ومعنى ذلك أن للمنطق وظيفته وضرورته في حياتنا اليومية ، من حيث أنه يتحكم في عمليات التفكير ، وبالتالي يتحكم بين «الصواب» و «الخطأ» . وعلى هذا الاساس يتصل المنطق بدراسة «مشكلة التفكير الانساني» ، حين نسأل . «كيف نفكر؟! وكيف نحكم على الاشياء؟! .. تلك هي المسائل الجوهرية التي يدور حولها المنطق ، ويضطلم بالرد عليها والانشغال بها .

ولهذا السبب ، كان المنطق هو «المقدمة الضرورية» لكل فلسفة ، وهو جوهر الميتافيزيقا ، لأنه ببساطة ، هو «علم الفكر» على حد قول أرساغلو .

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فإنه يبدأ أول ما يبدأ ، بدراسة طبيعة الفكر ، وقوانينه ، وبديهياته ، وأصوله

الموضوع Axiom (1) . وما يتصل بها من قضايا أولية، اذ ان قضايا المنطق ، تتميز بانها عامة بين بني البشر ، اذ ان هناك نمطا عاما للفكر ، يتميز به «العقل الانساني» على العموم ، ومهما بلغت درجة بداولته او تحضره .

ومن مباحث المنطق الرئيسية ، دراسة مشكلة «التصورات ، والاحكام»، فهناك مثلا تصورات «مشخصة» وآخرى « مجردة» ، كما ان هناك احكاما « كليلة» ، وآخرى « جزئية» .

والتصورات « المشخصة » ، هي تصورات ترتبط بالواقع ، مثل تصورنا مثلا لأشياء مادية وواقعية ، حين نتصور «تمثال رمسيس» في مدينة القاهرة ، او « تمثال الحرية » على شواطئ أمريكا . ولكن التصورات «المجردة»، هي تصورات لا ترتبط بالواقع المحسوس ، مثل تصورنا « للحرية » ، او «الانسانية» او «المسئولية» ، وكلها تصورات مجردة عن الواقع .

هذا عن التصورات ، أما عن الاحكام ، فهي قضايا نصدرها للحكم على الواقع ، وهذه الاحكام أو القضايا ، هي اما قضايا او احكاما «كليلة» مثل حكمنا مثلا على «كل انسان» بأنه «حيوان» . هذا حكم كل . أما القضية الجزئية ، فهي

(1) الاصل الموضوع ، هو قضية اولية لا برهان عليها ، ويوضع وضعا دون مناقشة . مثل قولنا « الكل اكبر من الجزء » فهذه قضية بینة بداعها ، ولا تحتاج الى برهنة ، وانما نقبلها قبولا ، حيث لا يختلف عليها احد .

حكم يصدق على «البعض» ولا يصدق على «الكل» مثل قولنا «بعض الادباء شعراء» ، على اعتبار أن الشعر جزء من الادب ، وبالتالي فان الشعراء هم بعض الادباء .

ومن المسائل الجوهرية في دراسة المنطق ، مسألة «التعريف» و «التصنيف» ، تلك المسألة الهامة التي تتصل بمقولتي «الجنس Genus» و «النوع Species» ، حيث يرتبط كل من التعريف والتصنيف بمبادئ الفكر الصوري .

وتعريف الشيء ، هو البحث عن ماهية الشيء ، والماهية هي مجموع الخصائص والصفات التي يتتصف بها هذا الشيء . ولذلك يرجم التعريف ، الى مبدأ منطقي هو مبدأ الذاتية او الهوية *Principe d'identité* ويتمثل هذا المبدأ المنطقي في قولنا «ان $A = A$ » .

ومعنى هذه القضية ، أن (A) أو الشيء ، لا يمكن أن يكون هو نفسه و شيئا آخر في نفس الوقت . بمعنى أن ماهية الشيء تبقى هي هي لا تتغير .

هذا عن التعريف ، أما عن التصنيف ، فيرتد الى «مبدأ الثالث المرفوع» ، وهو «مبدأ صوري» . وأعني بالصوري ، انه مبدأ عقلي خالص ، ولا يتصل بالواقع . فحين أقول مثلا : «ان الانسان حيوان ناطق» ، فنحن نحاول في هذه القضية ، أن نصنف الحيوان ، أو ان نقوم بتصنيف منطقي للحيوان . فنجده أن هناك من الحيوان «ما هو ناطق» ، وهناك

أيضاً «ما هو غير ناطق» ، ولذلك كان الإنسان ، هو الحيوان ،
الذى يندرج تحت «ما هو ناطق» .

وفي هذا التصنيف نستطيع أن نتعرف على « مبدأ
الثالث المرفوع » ، ذلك المبدأ الذى يتمثل فى القضية
الآتية : « الحيوان ، اما ناطق ، واما غير ناطق » ولا ثالث
لهمَا . وهذا هو التصنيف المنطقي ، الذى يستند أصلاً الى
« مبدأ الثالث المرفوع » .

ولقد قسم المناطقة ، الاشياء وسائر الموجودات ، الى
« أجناس ، وأنواع» . والجنس هو ذلك المفهوم الواسع الذى
يندرج تحته بعض الانواع . فالحيوان مثلاً هو «جنس» ،
والنبات هو أيضاً «جنس» .

وهناك بعض أنواع لجنس الحيوان ، مثل «الأسد» و
«الفيل» و «القط» . وكلها أنواع تندرج تحت جنس
«الحيوان» . وكذلك الحال فيما يتعلق بالنبات ، فهناك
بعض أنواع النبات مثل «الزهور» و «الأشجار» و «الاعشاب»
وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن «الرنف» و «الياسمين»
و «البنفسج» إنما هي أنواع من الزهور تندرج تحت جنس
النبات .

تلك هي اشارة عاجلة وسريعة ، تشير الى بعض
مشكلات ومباحث المنطق .

وسنحاول في الفصل الاول من هذا الكتاب أن نتناول

مسائل المنطق في ضوء علم الاجتماع . فنحن اذا تتبعنا البدايات الاولية لظهور علم الاجتماع ، وجدنا « أوجيست كونت Auguste Comte مؤسس علم الاجتماع الفرنسي » ، يتعرض لمناقشة مسألة « مناهج التفكير الانساني » ، فعالج كونت طرق التفكير ، وتطور العقل الانساني عبر التاريخ .

ولقد أعلن كونت ، أن العقل الانساني ، يمر بمراحل او بحالات او بآطوار ، بدأت بالمرحلة او الحالة « اللاهوتية » او الدينية ، الى الحالة « الميتافيزيقية » او الفلسفية ، ثم انتهى العقل الانساني في نهاية المطاف الى الحالة « الوضعية » او العلمية .

والنزعه الوضعية ، هي النزعه العلميه ، كما ان المنهج الوضعي ، هو منهج التفكير العلمي ، لأن الحركة الوضعية التي يتزعمها « كونت » في علم الاجتماع ، هي في حقيقة الامر حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقا .

اما المسألة الثانية ، التي عقد الاجتماعيون عليها أهمية كبيرى ، بقصد تلك الرابطة التي تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فهي مسألة اللغة بكلماتها وفالفاظها . وهي مسألة هامة التفت اليها « اميل دوركایم » Durkheim وانشغل بها « لوسيان ليفي برييل » Lévy Bruhl و « مارسيل جرانيت » Marcel Granet .

واللغة عند علماء الاجتماع ، هي من نتاج المجتمع ، ولا تصدر الا عنه ، حيث أنها ظاهرة اجتماعية . والمنطق .

بتصوراته وأحكامه وقضاياها ، إنما يستند أصلاً إلى اللغة ،
ويتصل بها أوثق اتصال .

ولقد كشف « دوركايم » عن الأصل اللغوي في التصورات المنطقية ، على اعتبار أن « الألفاظ » هي التي تحدد « معانى » التصورات . كما أن « اللفظة » اللغوية ، تتسم بالثبات ، وتتميز بالعمومية ، ومعنى ثبات الكلمة وعموميتها ، هو أنها ثابتة وعامة يتناقلها سائر بني البشر .

ولقد درس « لوسيان ليفي برييل » طبيعة « العقل البشري » ، عن طريق دراسة « اللغة البدائية » ، وبخاصة تلك اللغات واللهجات التي تتعلق بهنود شمال أمريكا . أما « مارسيل جرانيت » فقد اهتم بدراسة مسألة اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية . وتوصل « جرانيت » بصدق دراسته للفكر الصيني القديم ، إلى أن اللغة الصينية القديمة ، هي لغة « مشخصة » تتصل بالواقع الاجتماعي ، أما اللغات الحديثة ، فتتميز ب أنها لغات « مجردة » لأنها تتخذ أشكالا صورية ، مثل صور « الاستعارة » و « الكناية » وهي صور بلاغية لا توجد في اللغات البدائية .

والنتيجة التي انتهى إليها علماء الاجتماع ، هي أن اللغة أساس الفكر والمنطق ، ولما كانت اللغة « ظاهرة

اجتماعية » ، فيصبح من الطبيعي اذن أن يكون الفكر والعقل والمنطق من ظواهر المجتمع .

- ٣ -

هذه هي بعض مشكلات المنطق التي عالجها علماء الاجتماع ، والتي سأقف منها في الفصل الأول من هذا الكتيب محللاً ومناقشها . ولقد قلنا منذ قليل ، ان المنطق هو جوهر الفلسفة ومقدمتها الضرورية ، اذ أن المنطق هو هيكل كل فلسفة اذا ما جردنها عن لحمها وشحمةها .

ومن مباحث الفلسفة أيضاً ، الى جانب المنطق ، « مبحث المعرفة » ، ويسمى هذا المبحث عند الفلسفه « بالابستمولوجيا Epistemology » ، ويقصد به الفلسفه الاشارة الى أهم أجزاء الفلسفة وأرحب أبوابها ومعاقلها ،

وتتعلق الابستمولوجيا ، أو نظرية المعرفة ، بدراسة مشكلة الادراك على العموم ، فيعالج الفيلسوف مسألة « مصادر المعرفة الانسانية » .. حين نسأل .. كيف نعرف !؟ وكيف ندرك !؟ وما هي مصادر الادراك وأصول المعرفة ؟! .. وهل ترجع المعرفة الى « العقل » أم الى « التجربة والحس » ؟! ومدركاتنا ، أترتد الى اصول « واقعية » أم « مثالية » ؟!

وفي الواقع ، لم يقتصر علم الاجتماع على حل

مشكلات المنطق ، وإنما امتدت مساعي مشاركته إلى ميدان «نظريّة المعرفة» . ولقد استند علم الاجتماع في ذلك إلى أن المجتمع ، هو مصدر المعرفة ، ومبعد الحقيقة ، ومن خلال تلك النظرة عالج الاجتماعيون المشكلة الاستنولوجية الخاصة بأسفل المعرفة ، وتدارسوها من زاوية المجتمع ، وقدمو لها مختلف المخلول المؤيدة لمذهبهم السوسيولوجي .

ومذهب السوسيولوجي في حقيقة الأمر ، إنما يعبر أصلًا عن وجهة النظر الاجتماعية ، تلك التي تتفق مع مانسميه اليوم « بالنزعة السوسيولوجية Sociologism » ويقصد بتلك النزعة ، تلك « المحاولة » أو « الاتجاه » أو « الموقف » ، الذي يتوجه نحو تفسير « المعرفة » ، وفهم الروح الإنساني بطريق سوسيولوجية . ويرى عالم الاجتماع الفرنسي « بوجليه Bouglé » أنها محاولة فلسفية الأصل ، يهدف علم الاجتماع بمقتضاها إلى تشكين نظرية عامة للمعرفة ، مستندا إلى الدراسة العلمية ، تلك التي تتجنب طرائق الفكر الفلسفى ، كى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع أن يحل بدليلا من الفلسفة .

ولا شك أن علم الاجتماع المعاصر ، قد أسهם إلى حد بعيد في حل مشكلات المعرفة ، ووقف منها موقفا خاصا . ولا شك أن هناك قضية عامة ، يشتغل بها دارس علم الاجتماع ، كما انشغل بها دارس الفلسفة ، تلك القضية

التي تتعلق بمشكلة الانسان و موقفه من «الحقيقة» ، و سعيه الحديث في اقامة نسق او «بناء من المعرفة» .

ولكن ينبغي أن نتساءل - أية حقيقة تلك التي يتضمنها علم الاجتماع ؟ ! وهل تعتبر الحقيقة الاجتماعية مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة ؟ ! واذا كان ذلك كذلك - فكيف ولماذا ؟ !

واذا ما تبعنا مسألة المعرفة عند الفلاسفة ، وجدناها تتوجه نحو النظر في المعرفة ، حين تدرس من حيث طبيعتها: اهي حسية ام عقلية ام غير ذلك ؟ ! . وهنا تصطرب مذاهب الفكر ، مثل المذاهب التجريبية ، والمذاهب العقلية ، والمذاهب التصورية او المثالية .

فذهب العقليون الى البحث عن الصور الفطرية الكامنة في العقل ، وذهب التجربيون الى أن التجربة هي الأصل الوحيد لمبادئ العقل الأولية . غير أن علماء الاجتماع ، رفضوا الأصول الفلسفية للمعرفة ، وأنسخروا مذاهب الفلسفة ، وقالوا ان المعرفة انما تصدر عن طبيعة الحياة الاجتماعية اليومية . وأن التصورات ، انما هي تصورات اجتماعية ، تصدر عن واقع التجربة حين تلتزم بالواقع الاجتماعي .

سأحاول في الفصل الثاني من هذا الكتيب أن أتناول موقف علم الاجتماع من « نظرية المعرفة » . على أن علم الاجتماع لا يقف عند حدود « المنطق » و « المعرفة » ، بل يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص في منابع « الأخلاق والدين » .

ولسوف أشير في الفصل الثالث ، إلى موقف علماء الاجتماع من مشكلات الأخلاق والدين . فلقد أثار علم الاجتماع الفرنسي ، مسألة « الواجب الخلقي » ، فتناول « دور كايم » فكرة « الارادة Volonté وعالج مشكلة «الالتزام» في حياتنا الاجتماعية . كما ناقش « لييفي برييل » مسألة أساسية من مسائل الأخلاق ، وهي مسألة « الضمير » وغاية السلوك الخلقي .

كما ذهب « البير بابيه Albert Bayet ، إلى انتزاع الأخلاق من ميدان الفلسفة ، والنظر إلى الأخلاق على أنها « علم » بمعنى Science . إلى الحد الذي اصطنع فيه « بابيه » ، مذهبًا علميًا لدراسة الظواهر الأخلاقية . على اعتبار أن الظاهرة الأخلاقية ، هي ظاهرة واقعية لا يمكن انتزاعها من المجتمع . وفي هذا الصدد أصدر « البير بابيه » كتاباً بعنوان : « علم الظواهر الأخلاقية » ، (١) .

Bayer, Albert, *La Science des Faits Moraux*, Paris, (1)
1925, Librairie Félix Alcan.

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم أيضاً ، بصعيم المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأونطولوجيا ontologie » و « الكوزمولوجيا Cosmologie » (١) .

ولاشك أن الدراسات الأنطولوجية والكوزمولوجية ، تعدد من الأبواب والباحث الفلسفية ، الكبرى ، التي ترتبط بمتافيزيقا الدين وبفلسفة الوجود . وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول « وجود الإنسان » ، و تعالج فكرة الألوهية ، و « أصل العالم ومصيره » .

ولذلك حاول علم الاجتماع أن يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة

(١) « الأنطولوجيا » هي « علم الوجود » ، وهي مبحث من مباحث الفلسفة ينبع بدراسة « الوجود » من حيث هو وجود . فيعالج العلم الأونطولوجي « وجود الله » ، ومسألة « وجود الإنسان » وحقيقة الكائنات والمخلوقات ، وكيف نشأ « العالم » وصدرت الأفلاك . وكلها مسائل تتصل بالفلسفة كما ترتبط أيضاً بباحث دينية ، حيث أن « وجود الله » ونشأة العالم ومصير الإنسان ، هي من صميم البحث اللاهوتي الديني .

إما « الكوزمولوجيا » فتشتق من الكلمة « Cosmos » بمعنى الكون أو النظام الكوني ، فالكوزمولوجيا هي العلم الذي يدرس القوانين العامة المسيطرة على العالم ، حيث أن العلم الكوزمولوجي ، إنما يعني في الواقع الأمر « علم نظام الكون » .

الدين ووظيفته وقيمتها الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائل الظواهر الفلكلورية .

ويneath علم الاجتماع الديني بدراسة القيم والشعائر الدينية ، بالنظر الى الدين كظاهرة اجتماعية او ثقافية ، وتميز الظاهرة الدينية بعمومها في عالم المجتمعات وانتشارها في دنيا الثقافات .

وليس من شك في أن دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن « الأشكال الأولية للحياة الدينية *Les formes élémentaires de la vie religieuse* »
بقصد الإضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني ،
بقدر ما كان يكتب للرد على الفلاسفة ومشكلاتهم التي أثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة . فلقد تعرضت « ميتافيزيقا علم الاجتماع » بين دفتي كتاب دور كايم ، لمشكلات فلسفية أصيلة ، بقصد تفسيرها والكشف عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية .

وجملة القول ، لقد استند كل من « علم الاجتماع الأخلاقي » و « علم الاجتماع الديني » ، إلى فرضية جوهرية ، أو مسلمة رئيسية ، مؤداتها أن « الأخلاق والدين من ظواهر المجتمع » . تلك هي القضية الأساسية التي أعلنتها « ليفي برييل » في كتابه « علم العادات الأخلاقية » ، والركيزة الأساسية التي يستند إليها أصحاب علم الاجتماع الديني .

ولذلك يدرس الباحث التجربى أو المختلى ، ظواهر الأخلاق والدين ، ويعالجها على أنهما «أنساق اجتماعية Social Systems» لها وظائفها وأدوارها فى المجتمع . كما يعالجها علم الاجتماع المعاصر على أنها نظم institutions تترابط فى المجتمع وتفاعل فى البناء الاجتماعى .

ويمكننا أن نشير الى مختلف مسائل فلسفات الدين والأخلاق ، بالرجوع الى تعريف جامع دقيق يقول به ، Vergilius Ferm ،

« ان فلسفه الدين بحث فى موضوع الدين من الناحية الفلسفية .. ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمه ، صدق دعاؤه .. الدين والأخلاق .. صلة الله بالانسان من حيث الحرية والمسؤولية ، الكشف الصوفى ، الصلاة ، استجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية فى التعبير والشعار والعقائد والطقوس والوعظ ، مسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، مسألة الالوهية وجودها(١)».

هذه هي بعض المسائل المعروضة على نطاق البحث الفلسفى فيما يتعلق بدراسة الأخلاق والدين . واذاء هذه المسائل الفلسفية البحتة ، والتى تعتبر مسائل ميتافيزيقية من الدرجة الاولى ، اقتسم علم الاجتماع هذه الميادين وطرق

Runes, Dagobert, The Dictionary of Philosophy, p. (1)
235.

معاقل الميتافيزيقا ، ودخل الى الفلسفة من أوسع أبوابها ،
بقصد انتزاعها وتجريده مسائلها من أصولها العقلية
والميتافيزيقية ، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميّط اللثام
عن أصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية ، حتى
تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتلاء الميتافيزيقا ، وينفتح
له السبيل ، كى يحل فى نهاية المطاف بديلا عن الفلسفة .

واستنادا الى هذا الفهم - حاول علم الاجتماع أن
يستقل عن أمة الفلسفة ، حين يتطرق الى تفسير مشكلاتها
تفسيرا علميا ، ويتخل نهائيا عن الحلول القديمة للفلسفه .

وهكذا نستعرض خلال هذه الدراسة الموجزة ،
مختلف مواقف علم الاجتماع ، حين يطرق أبواب «المنطق» ،
ويتطرق الى اقتحام معاقل الميتافيزيقا « ونظرية المعرفة » ،
ثم حين يكشف عن أصول اجتماعية لمنابع « الأخلاق
والدين »

وها هنا نشاهد كيف تلتزم دراسات علم الاجتماع
بميدان الفلسفة ، وحيث نرى كيف تداخلت
السوسيولوجيا (١) وتغلغلت في صلب الدراسات الفلسفية ،
حيث حلق علم الاجتماع بعيدا في آفاق الميتافيزيقا .

(١) السوسيولوجيا كلمة مشتقة من الاصل الفرنسي *Sociologie* وهذا الاصل وضعه عالم الاجتماع الفرنسي اوجمست كوفت ، ليقصد به « عالم الاجتماع » ، فالسوسيولوجيا بهذا المعنى ، كلمة تتعلق بكل ما يتصل بميدان علم الاجتماع .

الفصل الأول

النطاق في فروع علم الاجتماع

- ١ -

فيما يتعلق بميدان المنطق ، تناول « أوجست كونت » شيخ علماء الاجتماع مسألة « المنهج » . فنقلنا « كونت » نقلة هائلة من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي . فعالج مشكلات « علم المناهج » أو ما يسمى « بالميتو دولوجيا » ، الأمر الذي عرض كونت الى مختلف فلسسفات العلوم ومناهجها ، حيث التزم بمبادئ فلسفته الوضعية ، تلك التي يصطنع فيها المنهج العلمي ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة ظواهير الاجتماعية ، وأدى به كل ذلك الى اكتشاف علم الاجتماع .

ولعل الفلسفة الوضعية (١) في ذاتها ، هي من قبيل النزعة المتعالية ، أو بعبارة أكثر دقة ، أنها حركة مؤيدة للعلم مضادة للميتافيزيقيا ، حيث هاجم كونت المنطق الصوري ، اذ أنه في نظره منطق جلدي ينمى قوة المبدل

(١) الفلسفة الوضعية ، هي الفلسفة العلمية ، اذ أنها فلسفة نحو نحو العلم وتنتسب منهج العلم .

ولا يكشف عن شيء ، كما أن القياس الأرسطي ، إنما يفسر ما نعلم دون أن يكشف عما نجهل .

وإذا كان كونت قد هاجم المنطق الصوري ، إلا أنه انتقد أيضاً الاتجاه التجريبي الحالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون » ، حيث اعترض عليه « كونت » ، وارتکز اعتراضه على أنه لا توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود « فرض » سابق لها ، ولذلك فإن التفكير التجريبي المطلق ، في رأى كونت ، تفكير عقيم ، بل ولا يمكن تصوره في نظره ، إذ أن الملاحظة لا تصبح علمية إلا إذا فسرت في ضوء « فرض » أو « قانون » ، إذ أن مجرد جمع الواقع وتكميس الظاهرات لا يغير شيئاً .

وازاء تلك الاعتراضات والانتقادات التي يواجه بها « كونت » المناطقة الصوريين والتجريبيين الحالص ، حاول أن يصطنع لنفسه « منطقاً وضعياً » ، تستند إليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية العلمية من جهة أخرى .

ولكن أوجست كونت ، حين أثار مسألة المنهج في المنطق وفي علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانوناً عاماً ، يفسر تقدم الذكاء الإنساني ، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ .

ولذلك جاءنا كونت بقانون الحالات الثلاث ، ذلك

القانون التطورى الذى اعتبره كونت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام الذى يكشف عن تلك الرابطة الأصيلة التى تربط المنطق بعجلة علم الاجتماع .

فلقد ذهب كونت ، بمقتضى هذا القانون ، الى أن منطق الإنسان بمعنى فكره أو عقله ، إنما يتدرج أو يتتطور مع تدرج المجتمع ونطئه من « حالة غيبية لا هوائية » ، إلى حالة « ميتافيزيقية انتقالية » ، ومن ثم يصل العقل الإنساني في النهاية إلى مرحلة « الروح الوضعى » .

ولما كان ذلك كذلك – فقد أرخ كونت للمنطق الإنساني ، وجعل منه تاريخاً للفكر الاجتماعي ، ولقد صدق « روجيه باستير » حين صرخ في هذا الصدد بقوله : « إن كونت قد جعل من علم الاجتماع تاريخاً للفكر الإنساني ، حين وضع قانون الحالات الثلاث » .

فلقد تصور أوجست كونت المنطق الإنساني تصوراً خاصاً ، يتميز به وحده دون سائر المساطقة والمفكرين ، فاصطنع للمنطق تاريخاً ، وخلق للتاريخ منطقاً محظوماً ، ينسير في حلقات ، ويمر باطوار وأحقاب ، تلك التي أشار إليها « كانت » في مواضع كثيرة من كتابه الضخم « دروس الفلسفة الوضعية » ، فسمتها تارة « حالات » وأطلق عليها في مواضع أخرى « انساق » أو « مناهج » ، ويسميها في « أغلب الأحيان » « فلسفات » .

وتخضع هذه الحالات او الفلسفات لقانون ديناميكي تطوري ، ذلك هو قانون الحالات الثلاث ، الذى هو قانون التقدم ، الذى يرى ان ظهور « الفلسفات » في نفسها ما هي الا مراحل اجتماعية تحتمها فلسفة التاريخ .

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » في زعم كونت ، ما هي الا مرحلة تتسم بالضرورة والاحتمن ، اذ تحتمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتى الغيبى ، كى يصل الفكر بفضلها الى « وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة النسبية(1) ، تلك التى وجدناها تنبثق عند كونت من « الروح الوضعي » .

ولكننا اذا ما وضعنا كونت وقانونه السوسيولوجى في ميزان النقد ، وجدنا أن كونت على الرغم من أنه يلوح بالوضعية السوسيولوجية الا أنه كان فيلسوفا على الرغم منه ، كما كان فهمه لطبيعة المنهج الوضعي يرتكز أيضا على تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار دقيق .

واذا كانت « الروح الوضعية » ، قد اقتصرت على

(1) الحقيقة النسبية ، حقيقة جزئية وليس مطلقة » حيث أن الحقيقة النسبية هي تلك الحقيقة التي يدركها الانسان على نحو علمي موضوعي ، وبالنسبة الى حقائق جزئية اخرى .

أحكام التجربة الفيزيقية وحدتها ، فإن هناك نوعاً من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقاً من التجربة الفيزيقية، وهو ذلك النوع الفريد الذي يتمثل في التجربة الدينية والتجربة الجمالية .

- ٣ -

ولكن إذا كان أوجست كونت قد اسهم في ميدان المنطق بقانون الأحوال الثلاث – فإن واحداً من كبار تلامذته ، وأعني به « لوسيان ليفي برييل » قد طبع علينا بقانون جديد للتفكير ، أسماه بقانون « المشاركة ». وإذا كان كونت قد التفت إلى منطق « الروح الوضعي » فإن ليفي برييل قد عالج ما يسميه بمنطق « الروح البدائي » .

أشار « ليفي برييل » إلى مشكلة قوانين الفكر ، وأثار تلك المسائل المتعلقة بقانوني « الذاتية » و « عدم التناقض » . كما حاول أن يشرح للعقل البدائي قانوناً يصدق على كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغيبية ، فاصطنع « ليفي برييل » قانون المشاركة ، على اعتبار أنه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذي يفسر أحكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيمتها ومعاييرها المنطقية .

وبهذا القانون الغريب ، لا يحتم التناقض بين

الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، ان تأكيد احد الطرفين يستوجب نفي الآخر .. اذ ان هذا التناقض المنطقى الواضح ، لا يهتم له العقل البدائى كثيرا ، في زعم ليفي بربيل ولذلك اعتبره عقلا سابقا على المنطق ..
 واذا كان ليفي بربيل قد انشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد التفت « هوبير وموس » الى مسألة التصورات والقضايا والاحكام ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية . ولذلك عالج « هوبير وموس » قضایا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضایا السحر في ضوء المنطق ، استنادا الى فكرة « المانا » ومدى ارتباطها بمختلف التصورات والاحکام البدائية ، بحيث يبدو أن منطق « المانا » السحري هو الذي يضفي على الاحکام والقضايا معقوليتها ، ويبطل في نفس الوقت عدم معقوليتها (١) ، حيث ان « المانا » في زعم « هوبير وموس » تقوم بوظيفة أساسية تتعلق بتركيب القضية المنطقية البدائية ، حيث تلعب تلك « المانا » السحرية دور « الرابطة » copula في بنية القضية المنطقية البدائية . وبذلك اعطانا « هوبير وموس » أصولا اجتماعية لفكرة التصورات والاحکام ، بعد ان كان يظن

(١) « المانا » في اعتقدات البدائيين ، قوة خفية صانعة للمعجزات » تمثل في سادة القبيلة ، وترتبط بين الفرادها ، وبين مختلف الاشياء والقوى الكونية ايضا ، برباط وثيق . (الناشر)

ان مثل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي .

وهناك مساهمة أخرى قام بها « دوركايم » حين وقف من المنطق موقفا خاصا ، وحين ألم باطراف مسائله المترفة ، وفسرها جميعا في وحدة مذهبية ، وأجاب عنها في نظرية واحدة منسقة .

لقد ذهب دور كايم الى أن المنابع الاجتماعية هي المصادر الأولية ، لدركاتنا وتصوراتنا المنطقية ، لأن الإنسان ليس منفردا في مواجهته للطبيعة ، حيث إن المجتمع قائم دون شيك بين الإنسان والعالم ، ولذلك كانت عمليات الادراك والتصور ، هي مشوبة بعناصر اجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعي للإنسان ، حيث تتأثر العمليات المنطقية وتتشكل نظرة الإنسان الى العالم الطبيعي خلال نظرته الى عالمه الاجتماعي ، فمن المجتمع ، قد وردت على الإنسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها . وبذلك تستمد الأحكام المنطقية ، أصولها ومصادرها من المجتمع ، كما تستند أيضا الى المجتمع من حيث عمومها وقبليتها ، بمعنى أن الإطار المنطقي ليست الا شكلًا من أشكال الإطارات الاجتماعية السابقة عليها في الوجود .

ولذلك لم يتخرج دوركايم ببراعة جدلية فائقة يتسمم بها مذهب السوسيولوجى ، من أن يعلن أن المنطق

الفردي هو ناشيء بالضرورة عن المنطق الجماعي . ففكرة التناقض وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهاداً عقلياً يقوم به الإنسان ، وإنما تنشأ أصلاً عن ذلك التعارض الاجتماعي ، بين ما هو « مقدس » وما هو « غير مقدس » ، وفي ضوء ذلك التمايز الديني ، استطاع الإنسان أن يميز بين الصواب والخطأ ، بمعنى أن هذا التمايز المنطقي ، مرجعه إلى المجتمع واتفاق الجماعة أو عدم اتفاقها ، وعلى هذا الأساس أصبحت مسألة الصواب والخطأ ، مسألة اجتماعية ونسبية تختلف باختلاف الشعوب والحضارات . حيث إن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطلة وضلالاً لدى شعوب الجنوب .

وعند دوركايم لم تسلم فكرة الهوية أو الذاتية ، من النشأة الاجتماعية ، حيث يرد معنى الذاتية إلى فكرة الشخصية ، فذكر أن هوية الشخص أو ماهيته ، إنما تتحدد طبقاً ل Maher ة أو هوية طوطيمية ، حيث تتمرّك شخصية الإنسان أو ذاتيته ، حول طوطمه (١) أو « قرينه الحيواني » . وبصدق مسألة التصنيف إلى إجناس وأنواع ، رفض دوركايم حلول الفلسفة ، وعالج

(١) « الطوطم » عند القبائل البدائية ، حيوان تنتسب إليه القبيلة ، فترحّم صيده ، وتقدسه ، وترتبط بينه وبين أسلاف القبيلة الذين ماتوا . وقد يكون الطوطم نباتاً . فالطوطيمية إذن ، عقيدة دينية ونظام اجتماعي في الوقت نفسه . (الناشر)

فكرة «الجنس» و «النوع» على أساس سوسيولوجية التصنيف .

فمن المجتمع - في زعم دوركايم - صدرت نماذج التصنيف المنطقى ، واستنادا الى التنظيم البنائى للأشكال المورفولوجية الداخلة فى البناء القبلى ، تبعت قوالب التنظيم المنطقى ، ولذلك كانت الاشكال القبلية والعشائرية هي النماذج الأولية ، التي بفضلها يقوم التنظيم والتصنيف ، ومن ثم تنجح عملية التصنيف المنطقى للأشياء ، عن طبيعة التصنيف الاجتماعى للأشخاص .

والنظام الطوطمى - عند دوركايم - هو فى ذاته نظام تضييف يحمل فى طياته صوراً ونماذج منطقية ، من حيث أن الطوطم يحدد بالضرورة دائرة الأفراد التى تدرج تحته بانتمائها وانتسابها إليه ، أى أن هناك فيما يذهب دوركايم صلة وثيقة بين فكرة «الفئات المنطقية» ونسق «الفئات الطوطمية» . وعلى هذا الأساس يكون «سور القضية» المنطقية البدائية - إذا استعرضنا لغة أرسطو - هو سور طوطمى ، يتحدد وفقاً لمختلف الاشكال والانسان البنائية للقبائل البدائية .

وإذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها ، فإن مفهوم القبيلة يستفرق كل أفراد الاتحادات والعشائر ، وبالتالي تكون للقبيلة والاتحاد والعشيرة ، هي حدود

اجتماعية ومنطقية ، وهى مصدر « التسوير المنطقى » .
ولذلك يقول دوركايم فى فقرة هامة :

« ان الحدود والمراتب المنطقية ، هي فى الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية » .

كما ان الروابط المنطقية التى تربط بين افراد « الجنس » و « النوع » ، لا تفهم الا في ضوء الروابط الاجتماعية ، والتى تربط بين افراد « الاتحاد والعشيرة » ، ومن ثم كانت الاتحادات هي « اوائل الاجناس » ، وكانت العشائر هي « اوائل الانواع » . بمعنى أن التنظيم المنطقى كان فى بادئ أمره ، غير منفصل عن التنظيم الاجتماعى ، من حيث أن نظام العالم وطبيعة الكون ، هي صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعى وأنساقه .

وجملة قول الاجتماعيين ، أن وجهة النظر الاجتماعية ، استطاعت أن تفسر مشكلات المنطق ، وأن تحرره من أصوله الفلسفية ، وبعبارة أخرى ، حاول دوركايم أن يحل علم الاجتماع محل المحاولات الميتافيزيقية ، التى طالما حاولها المناطقة ، حين اكتشف علم الاجتماع منابع اجتماعية للتصورات والقضايا والاحكام ، ومصادر جمعية للذاتية والتناقض والتصنيف وتسوير القضايا المنطقية .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية في ميدان المنطق لم تسلم من الانتقاد ، و تعرضت للكثير من أشكال النقد والتجريح من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين . فلقد حاول « كونت » بقصد معالجته لشكلة مناهج الفكر ، أن يستقل بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعل منه « علماً وضعياً » ، حين يتخلّى عن معياريته المعمودة منذ أرسطو ، ولكنها ينبغي أن لا نغفل تلك الصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا . فالمنطق هو لباب الفلسفة وجواهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن إقامة أي شكل من أشكاله الوضعية أو الرياضية إلا على أساس النظرة الفلسفية البحته .

إن النزعة الوضعية في ذاتها ، إنما تحمل في طياتها هدفاً ميتافيزيقيا خالصاً ، حيث أنها نزعة متعلمة تتطلع إلى تكوين فلسفة للعلم استناداً إلى منطق التجربة . على الرغم من أن العلم ليس هو اللون الوحيد للمعرفة كما يزعم الوضعيون . وإذا كان « كونت » قد نظر إلى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ، استناداً إلى قانون للحالات الثلاث ، فإننا نقول إن « كونت » كان فيلسوفاً على الرغم منه ، على حد تعبير جنزيرج ، إذ أنه يشرع للمنطق وتطور مناهج الفكر ، فيطلق قانوناً ميتافيزيقيا خالصاً لا يستند إلى الوضعيية في شيء .

ولقد هوجمت كتابات « ليفي برييل » التي تشرع للمنطق البدائي قانوناً غريباً ، يجعل من العقلية البدائية ، عقلية مختلفة منطقياً ، تغفل عن مبدأ عدم التناقض ، وتخلط بين الأشياء خلطاً فلا تميز ذاتيتها ، ولذلك اعتبرها عقلية سابقة على التفكير المنطقي .

ومن هنا اعترض على كتابات « ليفي برييل » ، كل من « برجسون » و « شميث » و « رادين » و « روبرت لوی Lowie » .

وذهب « برجسون » الى أن « بنية الفكر تبقى هي هي لا تتغير » ، فلا تمايز بين الفكر البدائي والمحضر إلا في المادة والتجربة التي يكتسبها الإنسان من مجتمعه ، تلك المادة الاجتماعية التي بدلـت الإنسان تبديلاً عميقاً ، فزحفت عليه طبقات كثيفة من العادات . ولكنـا اذا انتزعنا من الإنسان تلك القشرة السطحية ، وجدـنا في أعماقه بنية الفكر الصورية كما هي في حالـها الأولى دون تغيير أو تبديل . وذهب « شميث » - الى ان « ليفي برييل » ، قد أخفـق في دعوهـ التي تتعلق بمسألة التفكـير السابق على المنطق ، اذا ان « ليفي بريـل » لم يحدد نسقاً تاريخياً بفضلـه تترتبـ المجتمعـات في تتابعـ زمنـي ، حتى يتضحـ لنا من خلالـ هذا النـسقـ التاريخـي مختلفـ مظاهرـ أو تطورـ التـفكـيرـ « الـلامـنـطـقـيـ » ، حيثـ يستـحـيلـ عليناـ القـولـ « بـمنـطـقـيـ » أو سـبـقـ « منـطـقـيـ » العـقـلـيـةـ الـبـدـائـيـةـ ، دونـ

أى تحديد سابق لها . كما غاب عن « ليفي برييل » ، أن هناك الكثير من أشكال التفكير الفيبي والسابق على المنطق ، تتبعلى بوضوح فى مجتمعات متقدمة ، اذ ان هناك آثارا خرافية للسحر ما زالت عالقة حتى اليوم في جوانب الحضارة الحديثة .

ويبدو أن النقد الخامس لافتراضات « ليفي برييل » عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن الا ان يكون نقدا في مستوى فلسفى بحث ، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، ان الانسان واحد بعينه ، لا يختلف منطقه قديما أو حديثا ، وأن الفكر الانساني أيها كان لا يستطيع أن يتخل عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » ، فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك واحد في كل الأجيال ، ولذلك فان افتراض كافتراض « قانون المشاركة » ، أن هو الا خيال خصب عند « ليفي برييل » ، فلا يختلف البدائى عن المتحضر الا في المادة او التطبيقات المختلفة لقانونى الفكر الاساسيين اعني الذاتية وعدم التناقض .

وإذا انتقلنا الى مساهمة « هوبير وموس » بصدر التصورات والقضايا والاحكام ، وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر وقوانينه استنادا الى سيادة وجهة النظر الاجتماعية ، ففي الكشف عن مصادر اجتماعية لتصوراتنا وأحكامنا ، نقول : لقد جعل « هوبير

وموس » من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين انه أمر غيبي بحث ، لا علاقة له بعالم الظواهر ، التي هي موضوع العلم الوضعي .

اذ أن فكرة « المانا » باعتراف « مارسيل موس » نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست عقلية او منطقية ، فكيف تكون تلك « المانا » - هذه الفكرة اللامنطقية - رابطة في بنية القضية المنطقية ، على ما يدعى « هوبير وموس » ؟! وفي أي صورة يشاء « هوبير وموس » أن يؤلفا « شكلا » من القضايا المنطقية ، تلعب فيه « المانا » دور الرابطة ؟!

في الواقع - ان علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الأمر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الفيبي الخالص ، ليربطوه بعالم المنطق الواضح الدقيق . وهنا يمكن جوهر اعتراضنا وانتقادنا ، بتصدي ربط المنطق بالسحر . ولقد اعترض كثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على هذا المسار الغريب الذي سلكه « هوبير وموس » وسلفهما « جيمس فريزر »

فلقد رفض « جورفيتش » مختلف وجهات النظر التي قال بها كل من « فريزر » و « كودرنجتون » ، و « هوبير وموس » بتصدي نظرية السحر . كما انكر « جورفيتش » فكرة « المانا » ، تلك الفكرة التي اضفى

عليها « هوبير وموس » طابع القدسية والقهر ، فنجد هنا عند « جورفيتش » مجردة عن تلك المعانى ، اذ انها فكرة « فوق طبيعية Surnaturelle » ولا علاقة لها بعالم الاشياء والكائنات .

ولقد اعترض الاب شميث على فكرة « العالية السحرية » ، ورفض « برجسون » قوانين السحر التى صاغها « هوبير وموس » ، وأنكر زعمهما فى أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد بالمانا ، بمعنى أن تصور المانا هو المقدمة الضرورية والقضية الاولية التى تكونت في بنية الفكر البدائى ، ومن ثم صدرت التصورات السحرية كنتيجة حتمية لهذا التصور القبلى او السابق .

وارتكانا الى هذا الفهم - توهם « هوبير وموس » أن أساليب السحر وتجاربها ، إنما هي تطبيقات عملية لمبادئ منطقية مثل : « الشبيه يؤثر في الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » .

ورفض برجسون تلك المبادئ الوهمية وأنكر تلك القوانين المذهبية التى صاغها علماء السحر . فلا شك أن تلك المبادئ قد تصلح في تصنيف العمليات السحرية . ولكن ذلك لا يعني مطلقا أن عمليات التصنيف هذه مشتقة من تلك المبادئ .

ويتبين من اعتراض برجسون ، أن تلك المبادئ والقوانين التي صنفها « هوبير وموس » قد تقييدنا في

التصنيف اللاحق لعمليات السحر ، ولكنها لا تصلح اطلاقاً في تفسيرها ؛ بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك القوانين . حيث إن كذب النتائج التي تفضي إليها تجاريب السحر وأساليبه، وبين بشكل واضح للذكاء البدائي خطأ تلك القوانين وزيفها . كما أن السر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها ، يرجع إلى أن الاحتفاق في عملية من عملياته ، يمكن أن يعزى إلى نجاح عملية أخرى معاكسة ، وهذا وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت .

وهكذا اعترض برجسون على موقف « هوبير وموس » بصدر نظرية السحر والقضايا السحرية . تم أن هنا أيضاً افتراضاً لا يقوم إلا في وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات والأحكام . وكان الأولى أن يقال ، أن العقل الإنساني يجرد معانى الأشياء ويضع الألفاظ ويربط بينها في أحكام ، طبقاً للقوانين المنطقية ، دون ما حاجة إلى أن يكون ساحراً ، وقبل أن يكون ساحراً ، فما دام الإنسان يعقل ويتكلم ويحكم بطبيعة ، فإنه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحراً .

- ٤ -

ولاشك أن وجهة النظر الدوركايمية في الأصول السوسيولوجية للتفكير المنطقي ، هي جديرة بأن ينظر إليها المناطقة بعين الاعتبار ، وفي الواقع يعطينا دوركاييم

نظرة شاملة للحلول الاجتماعية لمشاكل المنطق ، حين يعالجها في ضوء مذهبه السوسيولوجي ، وبخاصة مسألة التصورات ومشكلة الحكم .

ولا شك ان مشكلة الحكم والتصور ، هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى ، بحيث نستطيع ان نقول مع «سياي» و «بول. جانيت» : «ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفلسفة مثل ما احتاته نظرية النصور » .

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة بصدر نظرية الحكم ومشكلة التصورات . فقد تساءل فلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعانى التي تمتاز بالكلية والعموم ولا تخص فردا بالذات ؟ ! فذهب أفلاطون الى أنها لابد أن تكون مثلا سبق أن شاهدناها ، وذهب أرسطو الى أنها صور منتزعه بالتجربة من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الأجناس والأنواع . ورأى الإسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وأنما هناك فقط الألفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات ، إنما هو فطري في الذهن .

وباء هؤلاء وقف التجربيون يعارضونهم ، فيقولون أن لا شيء فطري في الذهن ، وأن المعانى أن هى الا احساسات جاءت من التجربة . ولكن التجربيين المتأخرین في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة

اكمال التفسير التجربى . فالاحساسات فى التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجربيين المتأخرین بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمرة من نظرية تطور الاجناس ، فقالوا ان المعانى انما أصبحت كلية فى النوع الانسانى ، وذلك بطريق الوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفي ضوء هذا نجد ان الاجتماعيين ، يريدون اضافة تفسير اجتماعى لاصل هذه التصورات في المجتمع ، وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

اما عن فكرة الاحكام ، فمن المعروف في التفكير الفلسفى منذ القدم ، ان العقل لا يستطيع ان يفكر ويتقدمن الا بربط التصورات في احكام ، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية . فقال افلاطون ، ان الاحكام انما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين الموضوع والمحمول . وقال ارسطو ، ان الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لعمومه ، وقال المغاربيون باستحالة الحكم اصالة .

وفي الفلسفة الحديثة – نجد ان « التصورين » من أمثال « ديكارت » يرون أن أطراف الحكم أي التصورات ، انما هي متضمنة بعضها في بعض ، وما علينا الا أن نلتفت إليها بالبهادة والحدس فنستخرج الأحكام . أما « التجربيون » ، فقد قالوا ان الأحكام

انما ترتبط أطراها ، اعنى المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعى السيكونوجية ، فهم عند موقفهم الحسى .

و « كانت » يعارضهم بقوله : « ان العلم يقوم على الأحكام ، ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعى الحسى ، ولابد ان تكون هذه الأحكام لها أصول وقوانين سابقة في الذهن ، بمفتقضها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا ، مما يصون قيمة المعرفة العلمية . ويرفعها عن مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة . ولذلك ميز « كانت » بين ما اسماه « بالاحكام التحليلية » و « الأحكام التركيبية » و « الأحكام التركيبية الأولية » .

وبعد هذا الاستطراد التاريخي السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الأحكام وهي الفعل الأساسي للتفكير ، فلا يستطيع الإنسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم - يريدون أن يرتدوا حتى بهذه الأحكام المنطقية إلى المجتمع . ونريد أن نبدأ الآن لنتحقق موقفهم هذا في الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات .

في الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعي الدوركايمى ، كما هو الحال في كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفى ، أن يهدم المذهب السابق عليه وأن يشيد بنفسه موقفا خاصا . ولذلك اعترض دوركايم

على مواقف الفلسفه ، وأنكر التصوريه التجريبية بقصد
مسألة التصورات ، حيث يرى أن التصورات المنطقية
انما تتمايز تماما عن تلك التصورات الحسية التجريبية،
اذ ان الاولى ثابتة وعامة ، اما الثانية فتصدر عن
احساسات متغيرة ، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض
للاختفاء والزوال فلا تختلف وراءها شيئا ما .

كما اعترض دور كايم - أيضا - على المذهب
العقلی ، وأنكر تلك القبلية التي يقول بها كانط بقصد
ضرورة الاحکام وعمومها ، اذ أن المجتمع في زعم دور کايم
يلعب دورا أساسيا في تشكيل تلك الاحکام . حيث أنها
 تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع .

والمجتمع عند دور کايم - هو أساس المنطق ، كما
ان التصورات المنطقية هي ذات أصول يستمدتها الانسان
من الخارج . وليست الاحکام من خلق الذات المفكرة
الفردية ، اذ أنها وليدة التصور الجماعي ومن خلق الذات
الجماعية .

ولكن دور کايم ازاء موقفه من مسألة انحکم ، لم
يسلم من الواقع في الاخطاء ، فإذا كان المجتمع في زعمه،
هو المهيّط الوحيد لتلك التصورات ، على اعتبار أن
للمنطق الجماعي طريقة خاصة في التفكير ، فأننا في الرد
على دور کايم ، نتسائل مع برجسون - بأننا اذا سلمنا
بوجود التصورات الجماعية ، المشتركة بين الافراد ، تلك

التصورات التي تمثل في اللغة والتقالييد .. فكيف يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجماعي ؟ ! وكيف نلحظ ذلك التناحر بين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟ !

ولقد انتقد « بول موي ، Paul Mouy نظرية الأحكام عند الاجتماعيين ، من حيث أن الفكر الذي ينشد وجه الحق ، إنما يخضع لقوانين العقل ومبادئه المجردة ، دون الخضوع أطلاقاً إلى اتفاق الجماعة . اذ أن تفكير الإنسان على النحو الذي يفكر به الجميع لا يوصل إلى الحقيقة . والحكم عملية ذاتية ، تعبّر عن حقيقة داخلية ، من حيث ان الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للإकانن المفكرة ، بعيداً عن معايير الجماعة .

ولقد اعترض « بيتريم سوروكين » على فكرة الأصل السوسيولوجي لمقولات الفكر الإنساني ، وهي أهم وأعم التصورات العامة ، وانكر مزاعم دور كايم بصدق هذا الأصل الذي يثير الشك والريبة ، اذ ان المقولات المنطقية الرئيسية ، إنما هي واحدة بذاتها في عقول الفلسفه ونجدها كما هي نفسها عند « كونفوشيوس » و « أرسطو » و « نيوتن » و « كانط » و « باسكال » فكيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها في عقول الفلسفه ؟ ! على الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافاتهم ؟ !

ولا شك أن هذا الاعتراض الذى ساقه «سوروكين»
أستطيع أن يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصدق
سوسيولوجية مفولات الفكر والمنطق .

وفي الواقع – لقد جاء علم الاجتماع بصدق المنطق ،
بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفى الفليل ، وكم كان
يود طالب الفلسفة ، ودارس الاجتماع أن تمتد تلك
المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل
بالأشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها
على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكي ، حيث
اننا بعد لستعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل
المنطق ، رأينا انهم ، قد تطربوا الى تناول أجزاء طفيفة
من المنطق في ضوء اتجاههم بينما ظلت أهم أهداف
المنطق ، وسائله ، أعني قوانين الاستنباط والاستقراء ،
ظلت هذه كلها خارج نطاق بحثهم – مما يشهد بقصور
منهجهم ، وعدم كفايته في استيعاب المنطق .

وبالتالي فان كل ما هو منطقى حقيقة ، في علم
المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد
من قدرات هذا العلم في اعطاء أي تفسير لجوهر المنطق
ولبابه .

بحيث يبدو ، أن مجهد الاجتماعيين ، ليس الا مناوحة
أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق ، لم تنفذ أو تتغلغل
في صميمه ، فلا يزال المنطق حصنًا مغلقا دونهم .

وهكذا نرى – أن حصر المشاكل المنطقية التي تناولها
الاجتماعيون على اختلاف مشاربهم ، وهى مسائل وردت
متفرقة في كتاباتهم ، ومناقشاتهم لها ، ومعرفة المحدود
التي وقفت عندها مجهداتهم ، ومعرفة أهداف المنطق
الحقيقية التي لم يتطرقوا إليها ، كل هذا جانب من أهم
نتائج هذه الدراسة التي جللت فيها موقف علم الاجتماع
من المنطق .

الفصل الثاني

موقف علم الاجتماع بوجه نظر المعرفة

لم يقتصر علم الاجتماع على مساهمه في ميدان المنطق ، وإنما تطرق إلى ميدان المعرفة والمقولات ، فتناول بذلك أهم أجزاء الفلسفة العامة ، واقتحم معقلا هائلا من معاقل الميتافيزيقا ، بالكشف عن أصول اجتماعية للحقيقة وبامانة اللثام عن مصادر تاريخية أو جمعية لمقولات المعرفة . فأضاف علم الاجتماع إلى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلسفه ، وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلسفه عند حدود المعرفة الفردية ، وحدها .

فيقصد المقولات – حاول دور كايم – أن يتتبع الأصول البعيدة لمقولات الفكر ، وذهب إلى أنها مشبعة بعناصر اجتماعية ، حيث أنا – في رأيه – إذا حللنا العقائد الدينية البدائية تحليلا منهجيا ، وجدنا في طريقنا مقولات الفكر الرئيسية وقد ولدت في جوف الدبن وأحضانه .

والدين – عند دور كايم – ليس كمثله شيء يتصف

بكونه اجتماعياً ، حيث أن التصورات الدينية تعبر عن حقائق جماعية ، كما أن الدين بطقوسه وعباداته إنما يشير في الجماعة حالة عقلية عامة . بمعنى أن طقوس الدين وشعائره هي في حقيقة أمرها – أنماط من السلوك بمقتضاهما يعمل الفكر ، وهي أساليب للعمل ، يستوحىها الإنسان من عقل الجماعة .

وبذلك يكون العقل الجماعي عند دور كايم – هو الإطار الذي يحوى في طياته الأصول الأولية التي تهبط منها مقولات الفكر الإنساني .

فإن تصورنا للزمان – مثلاً ، لا يمكن أن يكون فردياً ، حيث أن الزمان ليس « زمان الذات الفردية » ، ولكنه « الزمان اللانهائي المطلق » ، باعتباره ديمومة لا تنتهي ، وذلك هو الزمان الإنساني الجماعي ، الذي يفسره توافر طقوس الدين وشعائره .

وليس المكان في زعم دور كايم – صورة قبلية جوفاء على ما يقول كانت . لأن المكان الكانطي وسط متبعانس بهم ، على حين أن الظواهر المكانية ، هي في جوهرها وسائل غير متبعانسة . ومن ثم فلا يصدر عدم التبعانس القائم في الموضع والأجزاء المكانية ، صدوراً ذاتياً أو قبلياً ، فالمكان – عند دور كايم – وسط نسبي ، يحدده موقف الفرد في المكان الفيزيقي ، ويفرضه موضع الإنسان في المكان الاجتماعي .

ومن ثم فلا يدرك الانسان « مكانه » ادراكاً عقلياً مباشراً ، وانما يدركه بفضل وسائل اجتماعية لابد من عبورها ، حتى يستطيع أن يتفهم حقيقة العالم الخارجي . وعلى هذا الاساس يكون المجتمع هو المصدر الحقيقي للأدراك المكانى . ومن خلال هذا الادراك الاجتماعي للمكان ، يصل الانسان الى معرفة مختلف الصور والمواضع المكانية .

ففى المجتمعات البدائية ، تقطن القبائل فى مختلف الأنحاء والأقاليم ، وتعيش العشائر والبطون فى سائر أجزاء القبيلة . وهذا هو واقع ومضمون المكان الاجتماعى، الذى يصدر أصلاً - لا عن الذات - بل عن المكان القبلى والعشائري ، ذلك المكان الذى يحدده طوطم العشيرة . فالشمال مثلاً يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب يلحقه طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب . ومعنى ذلك أن مقوله المكان ليست اجتماعية بصورتها فحسب ، بل أنها اجتماعية الصورة والمحتوى ، كما أنها آتية من المجتمع بصورتها ومادتها على السواء .

- ١ -

ولقد قامت بعض الدراسات الحقلية الايثروبولوجية المعاصرة ، لدراسة فكرة المكان والزمان ، من وجهة النظر البنائية ، حيث حدثنا « اي凡ز برييتشارد » ، عما يسميه « بالزمان البنائي » و « المكان البنائى » .

وبقصد فكرة الزمان - يميز « اي凡ز بريتشارد » بين « الزمان البنائي » و « الزمان الايكولوجي » . وقد بالزمان البنائي - ذلك الزمان الكلى الذى يطرا على النسق الاجتماعى ، وهو زمان تغيرى يلحق بعلامج البناء الاجتماعى ، لأن الزمان البنائى هو الزمان كحركة تغيرية وتقدمية لها انرها على سائر انساق البناء الاجتماعى .

أما الزمان الايكولوجي - فهو ذلك الزمان الذى يتعلق بحركة العلاقات الاجتماعية الثابتة ، التى تقوم بين سائر الأفراد والأسر والقرى ، وبين مختلف المدنات والعشائر . كما أن الزمان الايكولوجي للعشيرة ، هو زمان الفصول والأشهر القمرية وتتابع السنين ، تلك الحوال الزمانية المتكررة التى يقف ازاءها البدائى موقفا خاصا . ومن ثم تكون لديه فكرة واضحة عن تتابع الزمن فى مجتمعه ومعرفة عامة بما مضى من زمان اجتماعى ، بفضلهما يستطيع البدائى أن يتربأ مقدما بما يحدث ، فينظم حياته الاجتماعية طبقا لفكرة الاجتماعية عن الزمان الماضى والزمان المستقبل .

ولقد ميز « ايافانز بريتشارد » أيضا ، بين « المكان البنائى » و « المسافة البنائية » . استنادا الى تصنيفه لأنساق البناء الاجتماعى النويرى، وحاول « ايافانز بريتشارد » أن يهتدى من واقع البناء الاجتماعى للنوير ، الى أصول تلك المقولات التي يسميها « بالمقولات انسوسيو مكانية » .

ولقد قصد ه اي凡ز بريتشارد ، بالمسافة البنائية ، أنها تلك المسافة الاجتماعية القائمة بين سائر الأفراد والعشائر والبدنات ، ولذلك تختلف المسافة البنائية ، باختلاف المكانه الذى يعيشها مختلف العشائر والبدنات . كما تعددت أشكال المسافة البنائية ، فهناك المسافة السياسية ، والمسافة فيما بين البدنات ، والمسافة فيما بين طبقات العمر .

ولم يقتصر الاجتماعيون على تفسير مقولتي الزمان والمكان ، وإنما تطرقوا إلى ما هو أبعد من ذلك ، حين تعرضوا لمناقشة وتفسير المضمون الاجتماعي لفكرة العلية ، على اعتبار أنها ليست فكرة قبلية في الذهن ، وإنما يستعيدها الإنسان من حياته الجمعية ، ولذلك اكتشف الاجتماعيون أصلاً اجتماعياً لفكرة العلية ، استناداً إلى فكرة « القوة الجمعية » ، التي هي عندهم النمط الأول لفكرة « القوة الفاعلة » ، تلك التي تنبثق عن أصول بدائية دينية ، وتنصل بفكرة المانا ، بمعنى أن فكرة « المانا » هي الأصل الاجتماعي الأول ، الذي عنه صدرت فكرة السبيبية .

ولقد ألمت الدراسات الاجتماعية بصدق فكرة « العدد » ضوءاً جديداً ، لتفسير أصولها ومصادرها ، على اعتبار أن حالتها الأولى لدى الشعوب البدائية ، لم تكن كما هي الآن ، بما تتميز به من التجدد والعموم . فلقد درس

« ليفي برييل »، فكرة العدد ، في ضوء اللغات البدائية ، كما يؤكد بوجود الأعداد الثلاثة الأولى في كثير من الشعوب البدائية ، واعتبر « ليفي برييل » الأعداد « صيغًا مشخصة » تعبّر عن موضوعات اجتماعية ، وفي زعمه ، تطورت تلك الصيغ العددية ، في تاريخ اللغة ، من مظهرها البدائي الساذج ، إلى درجة أكثر عموماً وتجريدًا كما هو الحال في اللغات المعاصرة .

ولقد أكد « فرانز بواسي » ، أن فكرة العدد عند الاسكيمو ، محدودة ضيقاً إلى حد كبير ، ولا تتعدى مجرد الأعداد البسيطة . وفي كثير من الشعوب البدائية والمجتمعات المغلقة ، أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أن فكرة العدد ، فكرة نسبية ، تختلف باختلاف الزمان والمكان ، كما تسمى الأعداد بأسماء مختلفة طبقاً لنوع المعدود ، كما أن هناك وسائل متعددة لعملية العد في المجتمعات البدائية ، مثل العد بالأصابع أو بالأصداف أو بالحبوب .

واستناداً إلى تلك الدراسات الاجتماعية ، نقول إن هناك أصولاً اجتماعية لفكرة العدد ، تجعلنا لا نقتصر على مجرد الأخذ بالأصول الرياضية أو العقلية للأعداد ، وقد كشفت الدراسات الحقلية عن أصول غير رياضية أو عقلية .

وما يؤيد هذا الغرض الاجتماعي في رفضه للأصول الرياضية والعقلية لفكرة العدد ، تلك الدراسات التي قام

بها «مارسيل جرانيت» ، بقصد المضاربة الصينية القديمة، حيث أكد «جرانيت» ، أن فكرة العدد كما يتصورها الفكر العربي ، تختلف في أصولها عنها في الفكر البدائي عند قدماء الصينيين ، فإذا كانت الثقافات الغربية تنظر إلى العدد على أنه « صورة كمية » ، ترافق فكرة الكلم فـان المجتمع البدائي الصيني القديم ، ينظر إلى العدد على أنه « صورة كيفية » ، لا تتصل بفكرة الكمية بمعنى أن الكلم عندهم ليس كما رياضيا مقسما باعتباره كما بعرا ، وإنما هو شيء عاطفي أو غيبي ، يتصل بعاطفة السعادة أو بالاحساس بالتعاسة ، وبالتالي فهم يقسمون الأرقام إلى أعداد تبشر بالحظ والسعادة ، وأخرى تنذر بالنحس والشر المستطير .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن المقولات من صنع المجتمع ، ومنه هي بسطت إلى الإنسان ، فـان فكرة « الجنس » لم تكن متميزة عن فكرة « الجنس البشري » ، ومقولة الزمن أنت عن ايقاع الحياة الاجتماعية ، كما أن الموضع الذي حلـت فيه القبيلة ، هو الذي جاء بمادة مقولـة المكان ، والقوة الاجتماعية هي النـمط الأول لـمفهوم القـوة الفـاعـلة التي هي العـنصر الكـامـن فـي مـقولـة السـبـبية .

وهكـذا فـسرـ الـاجـتمـاعـيونـ مـقولـاتـ الزـمانـ وـالمـسـكانـ وـالـعـلـيـةـ وـالـعـدـدـ ، عـلـيـ اـعـتـيـارـ أـنـهـ جـمـيعـاـ مـنـ ظـواـهرـ الـجـمـعـ ، وـتـعـبـرـ عـنـ أـشـيـاءـ ذـاتـ طـبـيـعـةـ اـجـتمـاعـيـةـ ، وـتـلـعـبـ دـورـهاـ

الأكيد في الفكر والمعرفة ، كما تستمد مصادرها من بنية الفكر الجماعي .

- ٣ -

تلك اشارة عاجلة عن موقف علم الاجتماع من مسألة مقولات الفكر الانساني ، الا أن الاجتماعيين قد تطرقوا أيضا إلى مناقشة وتفسير المشكلة الاستمولوجية ، ومن ثم صدر علم اجتماع المعرفة – كي يحمل بدليلا عن الاستمولوجيا التقليدية تلك التي انحصرت بين قطبي الذات والموضوع ، فحاولت وجهة النظر الجديدة في سوسيولوجية المعرفة ، أن تؤكد على تلك العلاقة القائمة بين معايير الفكر واحتكارها بالعوامل الثقافية والاجتماعية .

كما حاولت وجهة النظر الجديدة ، أن تضطلع بتبسيير مقاييس الفكر الفلسفى ، فتمردت على تلك الحدود القاصرة التي انحصرت فيها الميتافيزيقا ، لأنها في زعم الاجتماعيين قد بدأت في الذبول حين توقف النظر في التفاسير الكلاسيكية للمعرفة ، فلقد تجمدت الفلسفة في مواقف بعينها دون أن تبرحها ، وظل الفلسفة سجناء أفكارهم ، لأنهم ربوا عقولهم بتاريخ الفلسفة ، وأخذوا يفكرون في قوالب الفكر الفلسفى من خلال هذا التاريخ الميتافيزيقى .

ولقد أخذ « مانهايم Mannheim على الفلسفة أنهم حين ينظرون في المعرفة ، فانما يرتدون إلى ما في أذهانهم من مصطلحات الفلسفة ، فيرجعون إلى مواقف تاريخية سابقة ،

وقفها الفلسفية من نظرية المعرفة ، بالرغم من أن هناك في زعم مانهايم ، مجالات مخصوصة تفسر أنماط الفكر وأساليب المعرفة ، استناداً إلى دراسة المجال السوسيولوجي الذي بفضله يمكن في رأيه ، فهم الأصول الاجتماعية للتفكير والمصادر التاريخية للحقيقة .

وذهب « ورنر ستارك » إلى أن فلاسفة المعرفة ، قد أفوا النظر إلى الذات المدركة على أنها « الإنسان الفرد » أو « الإنسان المنعزل » فالتفتوا فقط إلى « الإنسان انصوري الخالص » . ولقد كانت آفة « كانط » من وجهة نظر « ورنر ستارك » أنه لم يكن واقعياً في نظرته إلى المعرفة فقد أحال المعرفة إلى « تصورية تركيبية » ، ونظر إلى العقل على أنه « عقل خالص » ، وإلى الإنسان على أنه « كائن مجرد » ، بلا تاريخ . على حين أنها لا تجد – في زعم « ورنر ستارك » – إنساناً معتبراً على الاطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلاً خالصاً ، فلا يوجد في الواقع إلا الإنسان الشخص أو التاريخي ، الذي نشاهده وندرسه من خلال احتكاكه بالآخرين ، والذي يتأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، وتصاغ شخصيته في قالب ثقافي أو صورة اجتماعية .

ومن هنا يصبح علم الاجتماع المعرفة ، مصححاً لوجهات النظر التقليدية في المعرفة ، حين يظهر خطأ التصورين والمثاليين ، الذين نظروا إلى العقل الإنساني على أنه « عقل

وحيد منعزل ، ، يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة . كما يظهر أيضا خطأ الحسين والتجريبيين الذين نظروا الى الاحساسات والمدركات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها في كل زمان ومكان .

ولكن سوسيولوجية المعرفة تصحح نظرات الفلاسفة، فتؤكد الالتفات الى العقل من خلال المعايير الفكرية التي يكتسبها من المجتمع ، والى الادراك الحسي للعالم ، باعتباره ادراكا مشحونا بالعناصر الاجتماعية ، من حيث ان الانسان المفكر ، ليس كائنا وحيدا وكأنما ألقى في هذا العالم ، كما أنه ليس كائنا غريبا منعزلا يعيش خارج جدران المجتمع وحدوده .

ولقد استند علماء اجتماع المعرفة ، بقصد بحثهم عن سوسيولوجية الحقيقة ، الى المنهج التاريخي ، وزعموا أن ما يؤكده نسبة المعرفة ، هو تلك « التغيرات التاريخية » التي تطرا على مقولات الفكر الانساني ، تلك التي نظر اليها « كانط » ، على أنها « صورية الشكل » ، « فارغة المضمن » ، واستنادا الى هذا الفهم الصوري شيد كانط بناء عقليا صارما ، يقوم على أساس تلك المقولات الاستاتيكية الثابتة .

وازاء ذلك الاتجاه الكانطي أثار « ولهلم جيروسالم Wilhelm Jerusalem فيها « ماكس شيلر » . ولقد ارتكزت تلك الاعترافات

على تهافت قائمة المقولات التي وضعها « كانط » ، من حيث أنها ليست إلا قائمة لمقولات الفكر الأوروبي التي تميّز عنها العصر الكانطي .

ومما أيد هذا الاتجاه في علم اجتماع المعرفة ، ظهور كتابات « كارل ماركس » ، التي أكدت أن المقولات ليست خالدة ، بل أنها تتغير وتتبدل ، حين تصادر عن ظروف التاريخ وتنتج عن عوامل اقتصادية . وبذلك أكد ماركس الدور التاريخي والاقتصادي في تشكيل مقولات الفكر ، على اعتبار أنها أنكار ديناميكية متغيرة ، تصادر عن البناء الظبيقي التاريخي المتتطور ، حيث يصبح للتاريخ وحده أثره الحاسم في تشكيل التصورات والأيديولوجيات .

ولقد كان لتلك الكتابات الماركسيّة صدائفًا في الدراسات اللاحقة ، في ميدان سicosiology المعرفة ، وبخاصة عند « ماكس شيلر » و « كارل مانهایم » . فلقد التفت شيلر في تفسيره للمعرفة ، إلى ذلك البناء الأسفل الذي يسميه « بالبناء المحرك » ، الذي يعني به « مجموع الدوافع المحرّكة لنظم الثقافة » ، والعوامل المغيرة لأشكال المعرفة والمقولات ، وتلك الدوافع التي يعنيها « شيلر » هي في الواقع دوافع سicosiology تكتنفها الكثير من القوى البيولوجية ، مثل دافعية « الجنس » و « الجوع » و « القوة » ويسمّيها شيلر « بالحوافز » ، وكلها عناصر سicosiology أو

قوى بيولوجية ، وهى جمیعا ، تمثل فی زعمه ، الدوافع
الأولية والمحركة للتفكير والمعرفة .

وارتكانا الى هذا الزعم ، فان كل فكرة عند « شيلر »
لا تستند في أساسها الموضوعي الا الى كمونها في ابناء
الأسفل ، والا تحولت الى نزعة يوتوبية ، واصبحت فكرة
عقيمة ، لا أساس لها من الموضوعية . حيث ان تلك القوى
البيولوجية والدوافع السفلى ، هي التي تخلق الأفكار ،
وتصدر عنها أشكال المعرفة ، ولها امكانياتها الذاتية
في تكوين البناءات العقلية العليا ، ولكن تلك الامکanیات
الكامنة لا تتحول الى « فاعليات » متغيرة متحركة ، ولا تتحقق
في عالم الواقع ، الا بفضل قادة الفكر : ورواد الععلم
والثقافة .

وهكذا يؤكّد « ماكس شيلر » ، على تلك الميول
والقوى السفلية ، التي تفتح في زعمه « نوافذ الفكر
ومعرفة » ، والتي تطرق الابواب للوصول الى « الروح » ،
كما ينبغي في نفس الوقت ، توافر صاحب العقل الخلائق ،
أو الروح المبدع الذي يفتح تلك النوافذ ، ويطرق تلك
الابواب ، حتى تتحول القوى السفل الكامنة ، من عالم
القوة والامكان ، الى عالم الفعل والتحقق ، فتنفتح وبالتالي ،
تلك الامکانیات المغلقة ، وتنطلق تلك القوى الحبيسة
من عقالها .

ويستند « ماكس شيلر » ، في سوسبيولوجية

المعرفة ، الى الاتجاه الفينومينولوجي ، حين يميز بين « الزماني » و « اللازمانى » ، وحين يضع خطأ فاصلاً بين « المبهرى » و « الواقعى » . وتدبر فينومينولوجيا شيلر ، الى أنه باستطاعتنا أن نتوصل الى ادراك الحقائق « فوق الزمانية » بوساطة « حدس جوهرى » . ولذلك حاول شيلر أن يؤكّد على تلك المصادص الابدية واللازمانية للفكر الانساني ، كما حاول أن يفسر المواقف السوسيولوجية والأحداث التاريخية العينية المشخصة ، بالنظر اليها على أنها مجموعة متشابكة . من العناصر اللازمانية ، ولذلك أصبح الإنسان الجوهرى عند « شيلر » ، كائناً « لازمانياً » على عكس الإنسان الواقعى الذي يخضع للضرورة والتغيير التاريخي ، نظراً لسلط الظاهرات العقلية والتاريخية . فالإنسان الواقعى أذن – عند شيلر – هو كائن زماني يخضع لفعل التاريخ ، وهو إنسان ديناميكى متغير ، يتشكل باختلاف الثقافات والمجتمعات .

- ٣ -

ولقد كان لاتجاهات « شيلر » وكتاباته ، أثرها الحاسم في تشكيل عقلية « كارل مانهaim » ، فلقد تأثر الفكر المانهائى في علم الاجتماع بالماركسية ، وبالاتجاه الفينومينولوجي الذي اصطلعه « إدموند هوسرب » ، والذي شاع عند أتباعه من أمثال « جاسبرز » و « هيدجر » و « ماكس شيلر » .

ولم يقبل « مانهایم » كل ما جادت به مدرسة « هوسرل » ، حيث رفض ما تدعى به من ادراك المطلقات وحدس الماهيات . على حين أن الاتجاه التاريخي في ذاته لا يؤمن بالمطلقات ، اذ انه يأخذ بنسبية المعرفة . ولكن « مانهایم » برغم ذلك ، قد قبل بعض التعاليم الرئيسية التي صدرت عن الموقف الفينومينولوجي ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الجهد « والأفعال القصدية » ، التي تقوم بها الذات نحو ادراك الموضوعات والكشف عن الظواهر ، بمعنى أن الذات لكي تتمكن من القبض على موضوع ما ، ينبغي أن يتوافر لديها « اتجاه قصدي » ، للكشف عن حقيقة ذلك الموضوع ، وفض مكنونه وجوهره .

وإذا كانت معرفتنا لظواهر العالم المادي ، تقتضي أن نقف منها موقف المشاهد ، وأن نعبر عن تلك الظاهرات الفيزيقية بلغة « الكم » و « القياس » ، فاننا بقصد ظواهر العالم الانساني ، وما يتعلق بقيمه وأفعاله وداعياته ، نقف بالضرورة موقفا خاصا ، يختلف تماما عن موقفنا من ظاهرات العالم الفيزيقي . اذ أن قيم الانسان وأفعاله ، تقتضي منا للكشف عن مضمونها وحقيقةتها ، أن نتخذ منها موقفا قصديا لفض مكنونها . ومن ثم نبذ مانهایم عالم الاجتماع الوضعي ، ورفض ما جاء به من مختلف النتائج والحقائق ، وذهب « مانهایم » - وهو صادق في هذا المذهب كل الصدق - الى أن نقطة الضعف الشديدة التي تصيب الموقف الوضعي في علم الاجتماع ، تتركز في عدم

التفاوتة الى ذلك التمايز الواضح بين خصائص العالم الفيزيقي والعالم الانساني ، وتنتجلى في عدم الانتباه الى ذلك التباين الفينومينولوجي بين ما يتحقق في العالم المادى من موضوعات جامدة لا حياة فيها ، وبين تلك الظاهرات الحية والقيم الانسانية التي نراها سائدة في بنية الثقافة وفي مجرى التاريخ .

وارتكانا الى هذا الأساس - أنكر «مانهايم» الموقف الوضعي ، لأنه ينهض بدراسة تلك الظاهرات السطحية دون أن يتعمقها ويisper غورها ، ويكشف عن باطنها ومضمونها ، على عكس ما شاهده في اتجاه الموقف الفينومينولوجي ، نحو كشف الخصائص الذاتية للظواهر ، ولذلك حاول «مانهايم» واستبدلت به الرغبة الى النفاذ فيما وراء السطح الفينومينولوجي ، حتى يشاهد وجہ الحقيقة مجردة عن مادة الظواهر ، وحتى يرى جوهرها عاريا عن كل مضمون .

ويتميز نظرية المعرفة عند «مانهايم» بنزعته التاريخية ، وایمانه بفكرة النسبية ، وباتجاهه الوظيفي في تفسير الظاهرات والأحداث الاجتماعية والتاريخية . حيث ذهب مانهايم الى أن حركة التاريخ هي وحدة مبعث الفكر ، وأن الحدس التاريخي في سعيه الحتمي الدائم هو المصدر الوحيد للمعرفة . بمعنى أن أنماط الفكر وأساليب المعرفة لا يمكن فهمها أو الكشف عنها ، الا في ضوء

الأصول الاجتماعية والمصادر التاريخية ، ولذلك رفض مانهايم الموقف الدوركايمى الذى يفترض عقلاً ميتافيزيقياً سماه « بالعقل الجماعي » ، يحلق بعيداً فوق عقول الأفراد ، حيث يستوحى منه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم .
إن الإنسان الفرد - هو الكائن الوحيد الذى يستطيع التفكير ، وتلك حقيقة تؤكدها سوسسيولوجيا المعرفة المانهايمية ، دون الرجوع إلى ميتافيزيقاً دوركايم التى تفترض عقلاً جماعياً وهى .

ولكن مانهايم لا يبدأ بموقف الإنسان الفرد فى تفسيره للفكر والمعرفة ، بل يأخذ بفكرة المواقف الكلية وبمنطق المواقف الجمعية ، حين ينظر إلى الإنسان التاريخى فى مشاركته فى الحياة الاجتماعية ، وفي استجابته لها طبقاً لأنماط فكرية سابقة عليه ، حيث يرتبط الإنسان الاجتماعى عند مانهايم - بمواصفات موروثة فى الفكر والعمل ، بمعنى أن هناك مواقف تثير الفكر من ناحية ، كما أن هناك من ناحية أخرى استجابات جاهزة من السلوك ، وأنماطاً سابقة من الفكر بفضلها يستطيع الإنسان أن يواجه تلك المواقف خلال حياته الاجتماعية .

كما يستند منهج البحث المانهايمى إلى وجهة النظر البنائية فى تحليله للمعرفة ، وفي تفسيره للواقع المجزئية بالنظر إلى سياقها العام ، دون عزلها أو فصلها من ذلك السياق الكلى الذى هي جزء فيه ، حيث إن البناء

الاجتماعي والسياق انتاريختي يضفيان على الظاهرات والاحداث الجزئية معناها ومبناها ، بمعنى أننا لا يمكن أن نتصور الاحداث والواقع في عزلتها منتزعة من بناها الكلى ، وانما نفهمها فقط بالتعامها في سياقها التاريختي والاجتماعي .

وجملة القول ان كارل مانهایم ، يؤمن بفكرة التاريخ، على اعتبار أنها فكرة ايجابية خالقة للفكر ، بمعنى أن كل ما هو تاريختي هو معقول ، لأن العمليات التاريختية تؤدي دورا أساسيا في سوسيولوجية الفكر، اذ أن تلك العمليات بفضل ديناميتها تضفي على أحداث التاريخ ووقائعه معقولية ومغزى ، فتصبح العملية التاريختية بالضرورة عملية معقولة ، لأنها لا يمكن أن تفسر او تحلل الا في ضوء الاتجاهات والتيارات التاريختية السائدة ، تلك التي تعطى لها معقوليتها ومغزاها .

ومن ثم لا تترجم عملية المعرفة عند مانهایم – بالضرورة عن قوانين قبلية في العقل ، فيما أشار كانط ، كما أنها ليست وليدة جدل باطنني ، ولكن صدور الفكر ، ونشأة المعرفة ، إنما يرجعان إلى عوامل خارجة عن نطاق الفكر والنظر ، ويصدران عن عوامل « فوق نظرية » تلك العوامل التي ترتد إلى عمليات التاريخ ، والتي تتجل على أرضية الوجود انتاريختي ، حيث أن التاريخ ، هو الذي يصنع المواقف ، ويخلق المقولات ، ويثير الفكر ، كما تستند

أحكام المعرفة الى منطق التاريخ وحده . واستنادا الى هذا الفهم المانهايسي ، تصبح المقولات صورا اجتماعية منتزةة من تلك الاوضاع والمواقف التاريخية المشخصة ، وهي صور مجردة عن مادتها التاريخية ومحتوياتها الاجتماعية .

وإذا كان مانهايم - في سوسبيولوجية المعرفة ، قد التفت الى التاريخ ، فلقد تميزت نظرية « سوروكين » بنزعتها التصورية واتجاهها المثالي ، حيث رد كل أشكال المعرفة الى بنية الثقافة ، وانعكاس معاير الثقافة على المدركات العقلية للانسان ، ومن هنا كانت العلة في تميز العقليات وتبادر أسلوب المعرفة طبقا لاختلاف لون الثقافة السائدة . فالثقافة - عند سوروكين - هي الأساس الوجودي الذي عنه ينشق الفكر ، وتشكل المعرفة عن طريق اكتساب السمات الثقافية .

وذهب « روبرت ميرتون » الى أن المعرفة ، كلمة فضفاضة ، تضم في محتواها كل أشكال الفكر وأساليبه ، تلك التي تبدأ من المعرفة الأولية الساذجة لدى « رجل الشارع » ، وتنتهي باسمها منتهى في صورة « العلم الوضعي » . ويرتد مصدر المعرفة في رأي « ميرتون » ، الى كل ما تحويه بنية الثقافة من معانٍ عقائدية ومضامين أخلاقية ، وما تشتمل عليه روح الثقافة من معاير ومقولات ومسلمات السبتمولوجية ومعارف تجريبية .

وجملة القول - لقد بحث الاجتماعيون ، مسألة

منابع المعرفة ، ومصادر الحقيقة ، تلك المسألة التي حامت حولها سائر الفلسفات ، وبذلك - حاول الاجتماعيون ، أن يكتشفوا مصادر اجتماعية ترتكز إليها المعرفة ، عن طريق البحث عن سند سوسيولوجي يستند إليه الفكر ، فانكروا تلك المحلول الميتافيزيقية ، وربطوا المعرفة بالأصل الاجتماعي وبالأساس الثقافي ، وأصبح الوجود الاجتماعي هو المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومن هنا يتبع الفيلسوف على أرضية الوجود الاجتماعي .

- ٤ -

وإذا ماعقدنا المقارنات بين وجهات النظر الميتافيزيقية ، وجهة النظر الاجتماعية بقصد المعرفة ، نقول إن الميتافيزيقا قد بحثت صلة المعرفة ومصادرها في الإنسان الفرد ، ولكن ميتافيزيقا علم الاجتماع قد ربطت بين الفكر والواقع التاريخي ، درست المعرفة ومصادرها لدى الإنسان التاريخي ، بالنظر إليه ككائن اجتماعي يستمد معرفته من بنية الثقافة والمجتمع والتاريخ .

ولكن وجهة النظر الاجتماعية ، في سوسيولوجيا المعرفة والمقولات ، قد تعرضت للعديد من الهجمات والاعتراضات ، التي بمقتضاهما تهافتت مساهمة هؤلاء الاجتماعيين ، لما لحقها من عثرات ، ولما أصابها من عقم في تفسيرها المبشر لشكّلات الفلسفة . حيث إن المصادر

الاجتماعية ليست كافية في تفسير مشكلات الفكر المتفايزى ، وبخاصة مسألة عموم المعرفة وضرورتها . فلقد وجدنا أن علم الاجتماع قد انقسم على ذاته إلى مذاهب ماركسية واتجاهات دوركاييمية ، ونزعات مانهايمية ، تتعارض جميعها ، فتثير في علم الاجتماع – كما هو الحال في الفلسفة – عددا من المدارس ، ينبع كل منها نحو خاصا في تفسير ال.htm الاجتماعي للمعرفة .

فيقصد مسألة المقولات بالذات ، إن المعن في فهم الموقف الاجتماعي لمقولتي الزمان والمكان ، لا يسعه إلا أن يقول انه موقف يجدد الموقف التجربى القديم فى القرن الثامن عشر ، ولا يختلف عنه الا فى القول بأن التجربة عند الاجتماعيين تجربة جماعية واجتماعية ، بمعنى أنها معبرة عن دين الجماعة أو نشاطها أو عن وظائف مجتمعها المتشابكة فى بناء واحد ، فى حين كان التجربىون فى القرن الثامن عشر ، يقفون بالتجربة كمنبع للمعرفة أو مثل هذه المقولات ، عند حدود التجربة الفردية وحدتها . بمعنى أن حواس الفرد تنقل إليه تأثيرات هي أصول المعرفة . والفرق بين الموقفين ، هو الفرق بين ما هو جماعي وما هو فردى ، ولكنهما يظلان يكونان موقفا تجربيا خالصا .

ونحن نعلم أن التجربة وحدتها ليست هي المسلم الوحيد للإنسان ، حقا ان الإنسان يتعلم منها ، الا أنه ليس تمثلا لاينبض بالحياة والمحس والعقل ، ورد الفعل

خيال ما يتلقاه من التجربة . فالانسان العارف يعطي كما يأخذ ، ومكن العطاء مجهول مغفل في كل موقف تجريبى ولو كان اجتماعيا .

فالمسألة الهامة التي لا يستطيع علم الاجتماع بأى حال من الأحوال إغفالها ، وبدرجة أقوى من الموقف التجريبى الفردى ، هي بيان ما يعطيه الانسان للتجربة . وما يعطيه انسان يحتاج الى تحليل آخر ليس من طبيعة علم الاجتماع . ومن هنا تجلى ضرورة التحليل الفلسفى الميتافيزيقى الذى نحلل به المعرفة وننقدها لتبين العناصر الأساسية التى يجيء بها من عنده لينظم التجربة ، ويرتب ماقع عليه حواسه وما يلقاه فى مجتمعه من حيث هو انسان لا تمثال .

ومثل هذا التحليل الفلسفى ، هو الذى ينقلنا الى القول بزمان ومكان قبليين أو حتى علميين يرضى بهما العلم . فمن الثابت أنه لا صلة بين مكان القبيلة وزمان أعمالها ومواسمها ، مما يقول به الاجتماعيون ، وبين المكان والزمان العلميين .

فى العلم نجد زمانا متباينا الأجزاء فارغا من الأحداث ، منسابة انسيا با لا ينتهى ، وهذا الزمان المفرغ هو الذى يتحدث عنه الفلاسفة ، وهو الزمان العلمي أو الفلکي . وفرق بين هذا الزمان ومكان القبيلة ، وهذا الفارق يعبر عما يعطيه العقل الانسانى من عنده الى عالم تجاربه ومجتمعه ، برغم التجربة والمجتمع .

أما المكان الذي تبحث عنه الفلسفة ، مكان العلم ، فهو المتشابه الأجزاء ، ذو الأبعاد الثلاثة . والذى تنتقل فيه الأجسام انتقالا حرا من غير تشویه ، لأنه ليست فيه أقسام قبيلة أو أرض زراعية أو حكومة محلية أو أعمال اجتماعية تعوق الحركة ، لامتنانه بها ، فهو مكان هندسى يليق بالمعرفة العلمية وحدها . تلك المعرفة التى هي من صنع العقل ، ولا تصدر عن المجتمع ، وتسهد بما يعطيه الإنسان بوغم المجتمع وبرغم التجربة .

وما بذلك بتعقد فكرة المكان ، حين يصبح المكان ذات أبعاد عددها « ن » ، و « ن » أكثر من ثلاثة أبعاد ، بل والى ما لا ينتهي منها ، فماذا يقول لنا المجتمع – عن هذا المكان العلمي المعقد ؟ !

في الواقع – ان مثل هذا الزمان والمكان العلميين ، إنما يختلفان تماما عما يتحدث عنه الاجتماعيون ، وهما ما يبحث عنه الفلاسفة ، ليجدوا المنابع العقلية لمثل هذه المقولات .

ثم ان مسألة zaman والمكان ، عندما تتعدد في نظرية كالنسبية ، حيث يصبح zaman بعدا رابعا من أبعاد المكان ، تبدو الفلسفة على حق عندما ترى في مثل هاتين المقولتين شيئا من خصائص العقل ، لا من خصائص المجتمع والتجربة الاجتماعية . لأننا مهما اتخذنا من طرق علم الاجتماع ، بعثد وراء بعد رابع ، أو أبعاد لا تنتهي ، فإننا

لن نعثر عليها مطلقاً ، بل ولا يتصورها أفراد المجتمع ، وإنما السبيل إليها فقط ، هو المعرفة العلمية ، التي هي مجهد العقل الفردي . فان « إينشتين » فرد وليس مجتمعاً . ولم يتلق نظريته من المجتمع . ولذلك هي نظرية مبتكرة ، والابتكار أو الأصالة عمل فردي خالص .

لذلك فان علم الاجتماع مهما ألقى من ضوء على أنواع المكان والزمان في المجتمع ، فإنه لم يتطرق بعد إلى المكان والزمان كما يريدهما العلم الرياضي والطبيعي ، وكما يبحثهما الفيلسوف ليجد تبريرًا عقلياً لفهمهما .

وبذلك نستطيع القول بأن علم الاجتماع على كثرة ما أطرب في هذا الموضوع ، فإنه لم يزد عن مجرد توسيع للتجربة في القرن الثامن عشر ، على نطاق المجتمع . ولكنه يظل مكتوف الأيدي عن التطلع إلى الزمان والمكان العلميين في طبيعتهما العلمية . تلك الطبيعة التي لا تجد تبريرًا في نطاق العقل ، إلا بالتحليل والنقد العقليين .

فالفلسفة في اتجاه ومعها العلم والأصالة والابتكار الغرديان ، وعلم الاجتماع لا يزال في اتجاه آخر يوليه ظهره ، فيزداد بعدها من مؤلف إلى آخر ، عن الاتجاه الأول ، كلما أمعن في البحث في نطاق المجتمع ، ولا يجيء على ما يطرحه الجانب الأول من أسئلة .

وان من يستسلم للموقف الاجتماعي وحده ، لا يكون

قد ألغى الفلسفة ، وانما يكون في الواقع قد انكر العقل والمقدرة العلمية ، اللذين انتجا مثل هذه المقولات غير الاجتماعية .

ولا يفوتنا أننا قد وجدنا أن العيب الكبير في موقف الاجتماعيين من الأصول الاجتماعية لمقولات الفكر والمعرفة ، هو نفس العيب في كل مذهب تجربى ، يريد أن يستمد ما ينظم التجربة من التجربة نفسها .

ولا يمكن أن يكون العنصر المنظم للتجربة مستمدًا من التجربة ، لأنه بكل بساطة ينظمها ، وما ينظم التجربة فهو مفروض عليها من خارجها ، فالمقولات لا يمكن أن تصدر عن التجربة فردية كانت أم جماعية ، وانما هي مفروضة عليها ومنظمة لها .

ولذلك - اشغل الفلسفه ، بالبحث عن مصادر عقلية بحثة مثل هذه المقولات ، وتعددت مذاهبهم انعقالية في الكشف عن تلك المصادر .

فقد اصطدم كانط - مثلا - بما في تلك المقولات من كلية وضرورة تفوق حدود التجربة ، فذهب إلى أن الكلية والضرورة ترجعان إلى قلبية عقلية للمقولات . وهيجيل - وهو فيلسوف عقلي أيضا - قد اصطدم بفكرة ضرورة اشتراق المقولات بعضها من بعض ، اشتراقاً

ضروريًا ، يلزمنا بتتابع منطقى لها يجعلها تتفجر واحدة بعد أخرى ، بقوة المنطق وحده ، وبذلك لا تكون آتية من التجربة ، فاشتقها « هيجل » بمنطقه الجدلی - منطق القضية ونقضها وما يؤلف بينهما .

ومغزى مثل هذه المذاهب العقلية في أصل المقولات ، هو الابتعاد بأصولها عن التجربة فردية واجتماعية ، لأن هذه المقولات مفروضة على التجربة ، وتنظم التجربة فلا يمكن أن تصدر عنها .

لذلك - لانعتقد أن الاجتماعيين قد أجابوا عن المشكلة الفلسفية ، التي نوجزها في الكلمات الآتية : كيف تنظم التجربة بوساطة المقولات ؟

وبدلا من أن يجيب الاجتماعيون عن تلك المسالة ، وبدلا من أن يبحثوا عن حل لهذه المسالة ، نجدهم يسعطون المشكلة ، فحاولوا أن يجدوا تطبيقات اجتماعية مثل هذه المقولات ، فتوهموا أن هذه التطبيقات ، هي أصول المقولات ، في حين أنها مجرد تنظيم للتجربة ، بوساطة تلك المقولات ، ومن ثم فيمكن التأكيد بأن الاجتماعيين لم يواجهوا المشكلة الفلسفية الصمية بصدق المقولات .

فالنتيجة الهامة التي نصل إليها في هذه المرحلة من البحث ، هي أن الموقف الاجتماعي بازاء المقولات ، ان هو الا فهم فنى اطلاز المذهب التجريبى الذى عرفته الفلسفة طويلا ، والذى قامت عليه الاعتراضات الكثيرة الى الآن .

وإذا ما انتقلنا إلى مناقشة وتقدير نتائج علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة – نقول : لقد ساهمت دراسات علم اجتماع المعرفة في إضفاء العنصر الاجتماعي بقصده تفسيرها لمشكلات الفلسفة العامة . الا أن علماء الاجتماع يناقشون بعضهم بعضاً في تفسير أصول المعرفة ، فتارة تكون في « الطبقة » ، وتارة أخرى يبحثون عنها في « البناء الاجتماعي » ، وطوراً تكون في « التاريخ » ، وطوراً آخر يتطلعون إلى « البناء الثقافي » . وفي ضوء ذلك التعارض ، ظهرت في علم الاجتماع بعض « الاتجاهات » أو « النزعات » أثارت – كما هو الحال في الفكر الفلسفى – عدداً من « المدارس » و« النظريات » ، التي تتفق في الأصول الاجتماعية ، وتتبادر في طبيعة تلك الأصول .

فمن خلال استعراضنا لمختلف مساهمات علم الاجتماع في سوسيولوجية المعرفة ، وجدنا مذهب ماركسيا – صدرت معه البدايات الأولية لعلم اجتماع المعرفة – يذهب إلى أن التفسير التاريخي والأساس الاقتصادي أو الأسفل ، هما المصدر الوحيد لمقولات المعرفة ، وهو المرجع الأول في اكتشاف العقائق .

ثم ظهرت مدرسة دور كايم ، كي تفنن مزاعم الاتجاه الماركسي ، فانكرت في نزعة مخالية روحية تستمدّها من روح الجماعة ، و تستوحىها من المثالية الجمعية ، انكرت ذلك

الأساس المادى للمجتمعات، وذهبت الى أن أصول المعرفة ، لا تصدر عن « عقل الطبقة » ، وإنما تتميز التصورات العامة بتصورها عن « بنية العقل الجماعي » .

وظهرت النزعة التاريخية عند « ما نهايم » ، كى ترفض وضعيّة دور كايم ، وتنكر عليه قوله فى العقل الجماعي ، كما هاجم « مانهايم » أيضا ، تلك الاتجاهات الفلسفية الخالصة التى وجدتها عند « دور كايم » و « ماكس شيلر » .

وما يعنيها من كل ذلك ، هو انقسام علم الاجتماع الى مختلف الاتجاهات و « المدارس » التى يزخر بها الفكر الاجتماعى ، وما يعنيها - أيضا - هو تأكيد ذلك التعارض الفلسفى القائم بين مختلف المدارس الاجتماعية ، تلك التى ينحو كل منها نحو خاصا فى تفسير المعرفة ، فى ضوء الفكر الطبى أو الاجتماعى أو التاريخى .

ولكننا نقول - فى الرد على تلك الاتجاهات المتعارضة - إن حرية الفكر ، لا ينبغي أن تخضع لسلطان خارجى ، سواء أكان سلطان المجتمع أو طغيان الطبقة ، حيث إن روح الطبقة تعمل على جمود الفكر ، حين يتغلق الفكر الطبى على ذاته ، ويحاط بسياج نفسي جشع ، بعيد كل البعد عن روح الفكر الحلاق . بمعنى أن « روح الطبقة » أو « عقل الجماعة » ، كلها قيد لا يتفق وطبيعة الفكر الحر ، وكلها حجاب لا يوصلنا الى الحقيقة . ففى تلك القيود الاجتماعية ، والمحبب المادية قضاء مبرم على كل

ما يتمتع به الفكر من أصالة وابداع . ولا يمكن أن تنبثق الحقيقة عن تلك المجتمعات المغلقة ، حيث أنها من أعداء الفكر والحرية هي الواقعة الأولية ، وهي الشاهد الوحيد على قيام الفكر ، ولا يمكن أن تتصور المعرفة في صدورها عن « منطق التاريخ » ، اذ أنها لا تصدر الا عن « ذات الانسان » تلك الذات التي تتميز بالوعي والاصالة .

ولذلك شاهدنا في تاريخ الفلسفة ، كيف قامت الفلسفات الوجودية برد فعل مباشر ، ازاء النزعات الماركسية والجمعية التي تجعل من الانسان فردا منخرطا في طبقة ، أو منتميا الى جماعة ، فردا يتصرفون به باسم الحركة التقدمية الجمعية ، ومن أجلها ، كما يتصرف بالأدوات ، اذ أن روح الجماعة تقتل طبيعة الفكر ، وتهبط بمستواه ، وتلك هي نقطة الضعف الشديدة التي تعاني منها وجهات النظر التاريخية والجمعية .

ولقد وقف « كارل مانهايم » من مسائل الفلسفة ، موقف الفيلسوف التاريخي . الا اننا لو قبلنا – جدلا – فكرة الحتم التاريخي ، لوجدنا أن التاريخ في ذاته ، لا يستند الى تعميم او الى « قانون عام » ، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية . لأن التاريخ يمتاز بالمضى « والانفراد » في وقائعه المجزئية ، ومن ثم يصعب علينا « التعميم » ، والتوصل من قضاياه المخصوصة الى قانون عام يفسرها . فلا وجه للتاريخ لتعبيره عن « حتم » او لصياغة « قانون » . ويقول كارل بوبر – بقصد الاعتراض على مانهايم –

ان المذهب التاريخي منهج عقيم لا ينتج شيئاً ولا يعني
ثماراً . ويتساءل بوبير - في كتابه « المجتمع المفتوح
واعداوه » : هل هناك معنى للتاريخ ؟ !

ان التاريخ - في رأى بوبير - ليس له معنى . كما
أن العقل على حد تعبير « بول كسكمن » - لا يخضع لقوى
غاشمة عمياء لا تتضمن دلالة أو مغزى . فليس هناك منطق
لتاريخ ، كما أن القول « بروح العصر » قول عقيم لا ينتج ،
حيث تتغدر معه الموضوعية في الأحكام ، وحيث تنغلق أمام
التاريخ كل محاولة للتفكير أو التصور ، وتبطل كل مبادهة
للخلق والإبداع .

وفي ضوء تلك الاعتراضات - نستطيع أن نؤكد
تهافت نظرية مانهايم في المعرفة ، تلك التي ترد كل مظاهر
الفكر والمعرفة ، إلى عناصر تاريخية ، وقوى اجتماعية ، إلا
أن مانهايم لم يبذل جهداً في تطبيق نظريته تلك ، على كل
أشكال الفكر ، حيث أنه استثنى الفكر الرياضي والعلم
الطبيعي . وهذا نقص واضح في نظرية مانهايم ، ففي
ضوء ذلك الع.htm السوسيولوجى الذى اصطنعه لكل أشكال
الفكر والمعرفة ، كيف يمكننا أن نفسر صدور المعرفة عند
الرياضيين والفيزيقيين ، بالرغم من اعتبارها ظهر أشكال
المعرفة التي أثارها الفلاسفة ، منذ فيثاغورس وأفلاطون
حتى ديكارت وكانتن ؟ يبدو أن مانهايم قد تغافل عن
تلك المسألة الفلسفية الصميمية .

إلا أنها في الرد على جملة المدارس الاجتماعية في

سوسيولوجية المعرفة - نقول : لقد بحث الاجتماعيون عن المعرفة حيث لا توجد ، وفرضوا على عمومها وضرورتها فرضيا من الخارج ، هو العتم السوسيوتاريخي ، فقال أصحاب الاتجاه الماركسي بوجودها في بنية الطبقة ، وقتل أصحاب الاتجاه الثقافي بعمومها وشيوعها في بنية الثقافة وذهب أتباع الاتجاه التاريخي إلى نشأتها في مواقف التاريخ . ولكننا نقول مع كانط - ان المعرفة ، هي مشروطة بشروط قلبية ، تفسر عمومها وضرورتها ، على اعتبار أن مقولات العقل ، هي تصورات ابتدائية للعقل الحالى ، كما أنها تصورات أولية أصلية ، بمعنى أنها تشتمل على عناصر عمومها في العقل الانساني ، باعتباره حاملا لمقولات وصور قلبية تعتبرها حصة مشتركة بين سائر البشر .

كما ان المعرفة - لا توجد خارج الانسان ، اذ ان المعرفة في ذاتها ، مهما بلغت من الموضوعية والعلمية ، هي مشروطة بوجود الذات العارفة ، وأن الحقيقة في ذاتها ، تاريخية كانت أم اجتماعية ، هي في مسیس الحاجة الى تلك الذات المفكرة ، التي تنشئها وتفسرها ، وتميّط اللثام عنها . تلك الذات التي تحمل قصدا داخليا ، واعنى به قصد اجاده الحكم والتفكير طبقا للحقيقة . وهنا نقول مع « أوغسطين » :

« لا تحاول الخروج من نفسك ، بل عد اليها » ،
« فان الحقيقة تكمن في اعماقك أيها الانسان » .

الفصل الثالث

الأفراد والدين في ضوء علم الاجتماع

- ١ -

لا شك أن مسائل الأخلاق والدين ، إنما هي مسائل فلسفية من الدرجة الأولى ، حيث ظهرت في « تاريخ الفلسفة » ، نظرات وبناءات متكاملة في « فلسفة الأخلاق » ، كما صدرت أيضاً على مسرح الفكر الفلسفى ، الكثير من الدراسات التي تعالج « فلسفة الدين » وارتبط تاريخ الفلسفة إلى حد بعيد بتاريخ الفكر الديني ، فيعالج الباحث في « علم تاريخ الأديان » تلك البدايات الدينية الأولية التي ظهرت بظهور الفكر اليوناني القديم ، والتي احتللت بالعناصر والديانات الشرقية ، والتي امتزجت بالفلسفات الهندية والفارسية – الأمر الذي يجعلنا نؤكد على أن الفكر الديني قديم قدم الفكر الفلسفى .

وهنالك مسائل جوهرية ، أثارتها فلسفات الدين والأخلاق ، وكلها مسائل تتعلق بمعايير « الحير » و « الشر » وموضوعات « الفضيلة » و « الرذيلة » ، كما تتصل أيضاً بفکرتنا عن « الارادة الحيرة » و « الواجب الأخلاقي » .

عن كل هذه المسائل الدينية والقيم الأخلاقية ، صدرت مدارس الفكر الفلسفى بقصد تفسيرها ، والكشف عن مضمونها ، الأمر الذى جعل فلاسفة الأخلاق ، يتطرقون إلى ميدان الأنطولوجيا ، (١) فاتصلت مذاهب الأخلاق بنظريات الأنطولوجيا ، تلك النظريات التى تفسر أفكارنا عن « الله » و « النفس » و « العالم » .

فلقد تساءل الفلاسفة – منذ بزغت شمس الفكر فى اليونان – هل « الخير » واحد بذاته فى كل زمان ومكان ؟ وهل ننظر إلى الضمير الخلقي على أنه هو لا يتغير ؟ ومعايير الأخلاق هل هي مطلقة absolute أم نسبية Relative وبقصد ما أثارته الفلسفة من مسائل ، يمكننا أن نعالج ببساطة مسألة « الخير » و « الشر » . فنجد أن الفيلسوف العقلى أو المثالى ، يذهب إلى أن ما هو « خير » فى « اليونان » أو فى « فرنسا » ، إنما هو بذاته « خير » فى كل مجتمعات بني البشر ... فإذا كان من « الخير » ألا نسرق ، وألا نقتل ، وألا نخادع ، نجد أن هذا المعيار لفهم الخير ، لا يصدق فقط على مجتمع معين بالذات دون غيره ، وإنما يصدق معيار الخير على « كل المجتمعات » وبالتالي فمعيار الخير معيار كلى مطلق ، كما أن معيار الخير ، معيار واحد ، ومفهومه محدد ، لا يختلف عليه أثنان .

(١) سيق أن اشرنا إلى مفهوم الأنطولوجيا في تصدير هذه الدراسة .

وبهذا المعنى ، فإن مفهوم « الخير » يشيع بين سائر الشعوب والثقافات بدائية كانت أم متقدمة كما أن « الضمير الخلقي » واحد بعينه في كل زمان ومكان . وبالتالي فإن معايير الأخلاق ، هي معايير إنسانية مطلقة ، لأنها ببساطة معايير عامة وسائدة بين بني البشر على اعتبار أن « مبادئ الأخلاق » ، و « معايير الضمير » إنما هي حصة مشتركة موزعة بين سائر الناس في كل بقاع الأرض .

فالواجب الأخلاقي مثلاً ، عند الفيلسوف الألماني كانت Kant ، هذا الواجب الأخلاقي هو « قانون عام » ، وهو « قانون مطلق » ولا يصدر الفعل الأخلاقي – عند كانت – الا وفقاً لقانون الواجب ، كما لا يصدر السلوك الخير ، إلا عن إنسان معين ، يتمتع بالارادة الخيرة ، على اعتبار أن الارادة الخيرة ، هي علة السلوك الفاضل ، كما تعتمد هذه الارادة الخيرة أيضاً ، على الدافع الأخلاقي أو ما يسمى « النية » ، فلكل أمرٍ ما نوى ، ولا تقوم الأعمال إلا بالنيات ، سواءً أكانت نوايا خيرة ، أم نوايا شريرة .

وهناك أفعال ارادية ، تستند إلى دافع impulse وأخرى تستند إلى مبدأ principle . فإذا ما أحسنت مثلاً إلى إنسان ، نظراً لبوسّه أو فطاعة حاله ، فإن هذا الفعل الخلقي ، إنما يستند أصلاً إلى دافع الشفقة ، ولكنني إذا أردت العمل طبقاً للارادة الخيرة ، التي هي ارادة « العمل بمقتضى الواجب » . فأنني أقوم بواجب الإحسان ،

لا لشيء الا أنه واجب ، ومعنى ذلك أننى أقوم بهذا العمل الارادى الخلقى ، تبعاً لقانون مطلق ، واستناداً إلى مبدأ أخلاقي عام .

ولذلك كان الواجب الأخلاقى عند كانت ، هو قانون ، بمعنى أنه « أمر مطلق » ، لأن الواجب من فرض العقل العمل الذى يحتم الواجب بقوله : « تلك هي ارادتى . وذلك هو أمري » .

« ان واجبي هو الا أسرق ، ويجب أن أحترم هذا الواجب ، لأنه قانون ، وكل قانون يفرض علينا امراً مطلقاً ، فيجب أن نحترم الواجب من حيث هو واجب ، ومن حيث هو قانون ، لأن العقل العملى هو الذى أمرنى بطاعته » . وهذا هو الواجب كمبدأ أخلاقي ، وكتقانون عام ، يمكن أن شرعه كى يخضع له كل انسان فى كل زمان .

وهكذا توصل الفيلسوف كانت ، الى فكرة ارادة خلقية ، هي ارادة الواجب ، وهي ارادة مشرعة ، تصدر القانون الكلى المطلق . وتلك هي أخلاق الفلسفة ، التى تتتصف بأنها أخلاق مطلقة .

- ٣ -

ولكن علماء الاجتماع ، انكروا أخلاق الفلسفة ، وهاجموا الأخلاق كمبادئ او معايير مطلقة ، وأكد علماء

الاجتماع قوئهم بالنسبة relativity على اعتبار أن مبادئ الأخلاق ومعاييرها ، هي معاير ومبادئ « نسبية » ، تختلف باختلاف الزمان والمكان . حيث ميز علماء الاجتماع ، بين وجهة النظر المطلقة ، ووجهة النظر النسبية . فأخلاق الفلاسفة تؤيد وجهة النظر المطلقة ، أما أخلاق علماء الاجتماع ، فانما تؤيد وجهة النظر النسبية . فما هو « أخلاقي » في « مجتمع المدينة » ، قد يكون من قبيل « اللا أخلاقي » في « مجتمع القرية » ، حيث تتغير معاير المجتمعات الحضرية وتتمايز عن معاير المجتمعات الريفية ، وتلك هي النسبة الأخلاقية ، التي تؤكد أن ما هو « حق » في شمال البرانس (١) قد يكون « باطلاً » في جنوبها .

ومعنى ذلك أن « الفضيلة » و « الرذيلة » و « الخير » و « الواجب » ، كلها أمور نسبية ، تختلف باختلاف المجتمعات ، ويمكننا أن ندرسها بالنسبة إلى هذه المجتمعات ، فظواهر الأخلاق ، ظواهر اجتماعية ونسبية ، وحتى التربية الأخلاقية ، تربية نسبية ، استناداً إلى معاير المجتمع وقيمه وثقافته .

واستناداً إلى هذا الفهم ، يميز علماء الاجتماع ، بين الموقف الفلسفى في الأخلاق ، وهو موقف « ما يتبنى

(١) الحدود الأقليمية والجغرافية التي تفصل بين المجتمع الفرنسي والمجتمع الإسباني .

أن يكون » ، الذى هو موقف أخلاق الفلسفه ، تلك الاختلاف التي تدرس « ما يجب » أو « ما ينبغي » وبين الموقف العلمي في الأخلاق ، وهو موقف « ما هو كائن بالفعل » ، على اعتبار أن الأخلاق العلمية ، هي تلك الأخلاق الواقعية ، التي تدرس ما يقوم بالفعل في الواقع الأخلاقي النسبي .

وارتكانا إلى تلك الأسس العلمية والنسبية ، صدرت أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الأخلاق .

فلقد ذهب « دور كايم » إلى أن الحقيقة الأخلاقية ، هي بالضرورة حقيقة اجتماعية . وأن القواعد الاجتماعية ، هي قواعد أخلاقية ، ولا تصدر إلا عن سلطة عليا ، تلك هي سلطة المجتمع ، التي بمقتضها نسلك سلوكاً أخلاقياً ، ومن ثم يكون للواجب الخلقي شروطه الاجتماعية التي تفرض على الإنسان الاجتماعي الزاماً وفهماً ، ومن هنا تنشأ الأخلاقية الاجتماعية ، على اعتبار أن المجتمع هو السلطة الأخلاقية العظمى ، وهو مصدر الخير الأسمى لسائر الأفراد الذين هم أعضاء فيه .

ومثالنا على ذلك – إننا نشاهد بوضوح ، أن لكل « مجتمع » أو لكل « شعب » أو « ثقافة » قواعد أخلاقية عامة تتسم بها الحياة الجمعية ، وتسود في حقبة معينة من التاريخ ، بمعنى أن هناك أخلاقاً عامة يشترك فيها الأفراد في مجتمع معين بالذات .

ولقد عالج دور كايم بمهارة جدلية فائقة ، مسألة غاية الفعل الخلقي ، فيقول ان الفعل الخلقي يتميز بأنه في ذاته ، إنما يهدف الى غاية من الغايات . و تلك الغايات اما « فردية » ، تعود الى الفرد ، وأما « جماعية وجماعية » ، تعود الى المجموع .

الا ان دور كايم يرى أن الفعل الخلقي في ذاته مجمل لتحقيق غايات فردية ، فلسوف يفقد الفعل الخلقي قيمته الخلقية .

ومعنى ذلك أن القيمة الخلقية ، هي غاية كل فعل خلقي ، وهي قيمة جماعية بحتة ، وليس فردية ، لأن الانسان الفرد ، ليس غاية في ذاته ، ومن ثم لا يصبح السلوك الفردي المخلص سلوكاً أخلاقياً .

فهناك - اذن - قيمة خلقية محددة يتبعه اليها الفعل الأخلاقي ، لتحقيق غايات فوق مستوى الغايات الفردية ، ولذلك فان تلك « القيمة الخلقية » ، لابد من وجودها في عالم آخر ، يتمايز عن عالم الأفراد ، وتتصدر عنده تلك القيم ، وذلك هو العالم الاجتماعي ، حيث ان المجتمع هو « السكائن الجماعي الأمثل » ، وهو المثل الأخلاقي الأعلى ، وهو غاية الغايات ، و « مثال الغايات » .

تلك هي « فلسفة القيم الاجتماعية » التي يؤكددها دور كايم ، ولكننا نسأل دور كايم .. وما هي تلك

القيمة ؟ ! وماذا يقصد بها ؟ ! وكيف تصدر أحكاما
قيمية ؟ !!

يميز دور كايم ، فيما يتعلق بنظرية القيم وأحكامها
بين الحكم الواقعى ، والحكم التقويمى . . فيذهب الى
أننا حين نقول : « أن الأجسام ثقيلة » أو « أن حجم
الغاز يطرد أطراضا عكسيا مع ضغطه » فان هذه أحكام
واقعية ، لأنها أحكام تستند الى الواقع . ومن ثم يسمىها
دور كايم « أحكام الواقع » .

ولكنني حين أقول : « أنى مغموم بالصيد » أو
« أنى أفضل الشاي على القهوة » ، فان هذه هى
أحكام الذات ، او هى قيم الأشياء فى علاقتها بالذات « ذاتى
أنا » . الا أنها حين نقول : « أن لهذا الرجل قيمة خلقية
عليها ، وان « لتلك الصورة قيمة جمالية عظمى » ، او ان
« هذه الجوهرة غالبة الثمن » . ففى كل تلك الأمثلة ،
انما تنسب الى الناس او ما الى الأشياء ، صفة
موضوعية ، هي مستقلة الى حد ما عن مشاعرنا الذاتية.
حيث أن الإنسان كفرد ، قد لا يكون على قدر كبير من
سمو الأخلاق ، ولكن ذلك لا يمنعه من معرفة طبيعة
« القيمة الخلقية » والإيمان بوجودها .

وقد لا يكون الإنسان سريع التأثر بالفن ، وقد
لا تتوافر لديه تلك الحساسية الفنية ، ولكن ذلك
لایمنعه من الاعتراف بوجود « القيم الجمالية Aesthetic values »

واستناداً الى ذلك الفهم ، حاول دوركايم ، أن يؤكد وجود القيم خارج الذات ، ومن ثم تتصل أحكامنا القيمية بحقائق موضوعية ، قائمة بذاتها ، تلك الحقائق التي تؤلف في مجموعها عالم القيم . ونظرًا لوجود تلك الحقائق ، أو القيم ، الخارجة عن ذاتنا ، فإننا نستطيع أن نعبر عن وجودها ، وأن نشير إليها بأحكام يسميها دوركايم « أحكام القيمة » Value judgements

ونظر دوركايم الى المجتمع على أنه مصدر القيم وصانعها ، كما أن التقييم الجماعي هو مصدر كل تقييم . فالمجتمع هو المشرع الوحيد للقيم ، لأنه خالقها وحافظها ، وهو معيار التقييم الخالقى ، لأنه الحارس الأمين لشكل خيراتنا وقضائنا ، وهو الرقيب على التراث والحضارة ، وهو الجoward الخير ، واهب الحياة ، وعنده تصدر كإمظاهر الخير والشدة .

ويذهب دوركايم ، الى أن القيمة إنما لا تنسب الى موضوع القيمة ، فقد يكون موضوع قداسة ورهبة . فليس « الوثن » الا حجراً تقام حوله طقوس العبادة في المجتمعات البدائية الوثنية ، كما أن هناك كثيراً من أنواع الحيوانات الطوطمية الضعيفة ، التي هي قليلة الفائدة ، والتي ينقصها عنصر الرهبة او الانجداب ..

ولكنها ب رغم ذلك - تعتبر من موضوعات العبادة والتقديس ، كما أن « العلم » ما هو الا قطعة بسيطة من

الفماش ، ومع ذلك يلقى الانسان حتفه فى الذود عنها ، والكافح في سبيلها . وطابع البريد ، ليس الا قطعة من رقيق الورق ، تنقصها كل عناصر الفن والابداع ، ومع ذلك قد تساوى ثروة هائلة .

ويهدف دور كايم - من كل تلك الامثلة ، الى انتاكيد على ان القيمة ليست قائمة في الموضع ، موضوع القيمة . فليست للأشياء قيمة في ذاتها . وتلك حقيقة يسوقها دور كايم في الرد على نظرات الاقتصاديين في القيمة . فان النظرة الاقتصادية القديمة ، كانت ترى في الأشياء فيما موضوعية كامنة فيها ، ومستقلة عن عقولنا . وتلك نظرية خاطئة ، لأن القيمة تستمد وجودها من أصول ليست قائمة في الأشياء . فليست للأشياء اية قيمة ، الا بصلتها بحالات او أصول اجتماعية . ولذلك تتغير القيم من حين الى آخر ، طبقاً لتغير الجاهات الرأى العام . فالقيم بهذا المعنى ، اجتماعية الاصيل والمحتوى . والمجتمع هو مصدر كل قيمة اخلاقية او اجتماعية او اقتصادية .

- ٣ -

وما يعنينا من كل ذلك - هو أن علم الاجتماع لم يقف عند حدود المنطق والمعرفة ، وانما وجدها يتعداها . كى يتعمق ويغوص في منابع الاخلاق والدين .

فلقد أثار الاجتماعيون على مارأينا . مسألة الواجب ، والالزام ، على اعتبار ان الواجب هو واجب اجتماعى ، وأن الالزام هو الزام صادر من المجتمع ويلتزم به الانسان الاجتماعي . كما تناول دور كايم مشكلة « الارادة » ، وعالج مسألة القيم والاحكام القيمية .

اما «لوسيان ليفي برييل» فقد طرق فكرة «النسبة» و «المعيارى» في الأخلاق وفي علم العادات الخلقية ، حيث أصدر أشهر كتبه بعنوان « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية »^(١) . وناقش « ليفي برييل » في هذا الكتاب مشكلة « الضمير » وغاية السلوك الخلقي .

وبالاضافة الى كل هذه المجهودات ، فقد ذهب « البير بايه » بالوضعيه والنسبية ، الى الحد الذي يصطدح فيه مذهبها علميا لدراسة الظواهر الخلقية على أنها « الواقع معطى » لا يصح اغفاله .

ولقد كانت هذه المعطيات الأخلاقية – باعتبار أنها معطيات التجربة الاجتماعية الواقعية – كانت هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون . فتحولت الأخلاق من مجال « الواجب » و « المطلق » الى مجال الحادث^(٢) و « النسبة » .

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم ، أيضا ، بصعوب

(١) La Morale et la Science des Moeurs.

(٢) ما هو حادث يعني ما هو واقع وسادر عن المجتمع .

المشكلة الدينية ، واقتصرت معالجتها عريقة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الأنطولوجيا » و « الكوزمولوجيا » (١) . تلك الأبواب الفلسفية الهامة التي ترتبط بميئات فيزيقا الدين وفلسفة الوجود . وكلها مباحث ودراسات في الوجود المطلق ، وتناول وجود الإنسان ، وتعالج فكرة الإلهية وأصل العالم ومصيره . ولهذا السبب ، حاول علم الاجتماع أن يstem في تلك المسائل بسمهم وافر ، فكتب علماء الاجتماع وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين ووظيفته وقيمة الاجتماعية . وذلك عن طريق الالتفات إلى دراسة الطقوس والشعائر الدينية ، وسائل المظاهر الفلكلورية ، التي تجعل من الدين ظاهرة اجتماعية أو ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم ، في عالم المجتمعات ، وفي دنيا الثقافات .

ولقد كانت الديانة الطوطمية ، هي المفتاح الاجتماعي الذي بفضله اقتحم دور كايم ميدان الأنطولوجيا وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم إلى الطوطمية كنظرية كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » ، و « النفس » ، و « العالم » ، ومن وجهة النظر الاجتماعية .

وليس من شك في أن دور كايم لم يكتب كتابه الضخم عن « البدايات الأولية للحياة الدينية » (٢) بقصد الإضافة ورفبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني .

(١) سبق أن قمنا بالإشارة إلى هذه المفاهيم .

Durkheim, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. (٢)

بقدر ما كان يكتب للرد على الفلسفه ومشكلاتهم التي اثاروها في فلسفات الدين والأخلاق والمعرفة .

فلقد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع خلال هذا الكتاب ، لمشكلات فلسفية أصلية ، بقصد تفسيرها وأماطه اللثام عن مضامينها ومصادرها الاجتماعية . فكتب دوركايم عن الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، لها وظيفتها في تضامن البناء الاجتماعي وتماسكه ، وعالج الأصول الاجتماعية للدين بدراسة الديانات البدائية ، وبخاصة في المجتمعات والانسان الاسترالية التي تتميز بالأولية والبساطة .

- ٤ -

الا اننا كفلاسفة ، ومن وجهة النظر النقدية ، نجد أن علم الاجتماع ، لم يتعرض في مسألة من مسائل الميتافيزيقا ، بقدر ما تعثر في ميدان الأخلاق والمدين .

فلقد حاول الإجتماعيون ، أن ينتزعوا من الفلسفه مسائل الأخلاق ، واعتبروا الأخلاق ظاهرة اجتماعية يدرسها «علم العادات الأخلاقية» *La Science des Moeurs*

ولكن الأخلاق ، حتى كعلم عادات ، لا يمكن أن تستقل عن أمها الفلسفه ، ولا أن تتجزء عن الأسس الفلسفية لكل ما تتناوله الأخلاق من مسائل «الخير» و«الشر» و«التفاؤل» و«التشاؤم» ، و«الضمير»

الخلقى » و « الواجب » . كل هذه المسائل عندما ندرسها مجردة عن الشعوب وعاداتها الجزئية ، تصبح فلسفية من الدرجة الأولى .

وليس الدين - كما يدعى علماء الاجتماع ، ظاهرة اجتماعية ، نستخلصها من دراسة مجموع الطقوس والشعائر الدينية ، وإنما يتصل الدين بمنابعه في القلب والضمير ، عن طريق أخلاق النية في الاتجاه ، بالتبعد والمناجاة ، بعيداً عن كل شعائر أو طقوس .

وليست الصلاة مجموع أفعال للجوارح ، نشاهدها في حركات وسكنات ظاهرة ، إنما هي « موقف » بين العبد وربه ، موقف يجيئ بالشعور الديني الفياض ، وهو موقف صوفي خالص ، يفيض جلالاً وجمالاً وحياناً ، وتغمره الحشية والرعب ، وكلها مشاعر تنبع من باطن التراث ، حيث أن الشعور الديني ، على حد تعبير « رينيه لوسن René Le Senne (١) هو القوة الروحية الباطنة التي تسمو بالانسان فترفعه من عالم المادة الى عالم الروح ، بدافع التجرد الخالص والحب الكريم *L'amour généreux*

وعندئذ يتجلّى « الجليل » سبحانه للقلب الانساني ، وينكشف في « تجربة روحية » خالصة ، وهنا تصبح الالوهية فكرة ذاتية محضة ، بالنظر الى الله تعالى كموضوع

Le Senne, René, *Traité de morale générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 312. (١)

عبادة وموضوع محبة ، ننادي سبعانه دون غفلة أو حجاب
فمنه نقترب ، واليه نتجه ، وبه نستعين .

فالدين حقيقة ، ليست ظاهرة اجتماعية ، إنما هو موقف صوفي خالص بين يدي الله ، دون وساطة من شعائر جماعية أو طقوس مرسومة ، حيث أن الدين ، منطلق متساير تجيش في الوجود ، وجماع معان تقع في القلب ، وهو تجربة يعانيها الصوفي حين يقع في الحال ، والحال بلغة « القشيري » هو : معنى يردد إلى القلب من غير تعمد ولا احتساب ولا اكتساب (١) . بمعنى أننا لا نستمد من الآخرين . لأن الشعور الديني ، إنما هو « شعور ذاتي خالص » ، يتخطى الواقع الاجتماعي ، كى يحظى الإنسان بالحضور الإلهي . والله لا يتصل إلا بالانسان الفرد ، ولا ينكشف إلا في « عزلة » أو « خلوة روحية » بعيدا عن المجتمع ، حيث يشعر الانسان الفرد في عزلته الميتافيزيقية بالحضور الإلهي . ومن هنا تصب宿 فكرة الالوهية ، فكرة ذاتية خالصة ، وليس بالفكرة الجمعية ، فالله يتجلى للفرد لا للجماعة .

وبذلك - لا يحتاج الشعور الديني ، كما تورهم دور كايم ، إلى مشاعر الجماعة ، فالدين ايمان قرذى خالص

(١) الرسالة القشرية - لابن القاسم القشيري - القاهرة

بحضور الله واتصاله ودوامه ، يناديه الإنسان ويحاذره بلغة قد تجهلها الجماعة ، لأن لغة الجماعة هي لغة الاشارة والرمز ، أما لغة الدين ، فهي لغة المشاعر ، تلك التي تحتاج إلى «الصمت البليغ» الذي يفوق فصاحة الكلام .
وفي عبارة مشهورة ، يقول الفيلسوف الوجودي « سورين كيركجورد Kierkegaard :

« يعلمونا الناس الكلام ، ولكن الآلهة تعلمنا الصمت » .

وبهذا المعنى ، يكون الشعور الديني شعوراً فطرياً ، وهو شعور قديم قدم الإنسان . وهذه حقيقة يدركها البدائي ، كما يلاحظها المتحضر ، لأن الدين جوهر ذاتي كامن في جبلة الإنسان ، مهما بلغت درجة بداعيته أو تحضره . ونحن قد نرى مجتمعات لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة ولكننا لا نعرف أبداً مجتمعات بلا دين .

ولقد كانت آفة دور كايم ، أنه خلط خلطاً تماماً بين ما هو « ديني » وبين ما هو « اجتماعي » . فلقد بدأ العنصر الديني نقينا خالصاً ، على ما يقول « اندر و لانج Andrew Lang » ، ثم جاء العنصر الاجتماعي الاسطوري كي يغلفه من الخارج بشعائر و طقوس ، فمحجب الغطاء الاجتماعي وطفى على الجوانب الندية ، وقضت القشرة الخارجية للدين «.. قشرة الشعائر والطقوس » ، على تلك العاطفة الدينية الأولية .

ولقد نار « مارتن لوثر Martin Luther على القشرة
 التي حجبت النقاء الديني ، واعتراض على طقوس الكاثوليك
 وشعائرهم ، واقام المذهب البروتستانتى الذى يقلل كثيرا
 من قيمة الشعائر فى ذاتها ، ويخفف من طغيان الغطاء
 الاجتماعى الكثيف على نقاء الدين على اعتبار أن الغلاف
 الخارجى الذى يغلف الدين من الخارج ، إنما يحدده ويحجبه
 ولذلك فان الديانة كطقوس ، وشعائر ، ليست إلا ديانة
 دائرية مغلقة ، على حد تعبير الفيلسوف资料 法国的 Bergson
 ، لأنها ديانة ترتبط بالجوانب الشكلية
 وبالمظاهر الاجتماعية المتكررة (١) . وذلك على العكس
 تماما ، من الديانة الحقيقية المفتوحة ، التي تصدر عن تلك
 الجوانب الجوهرية الأصيلة فى الإنسان ، فالإنسان كائن
 متدين بالفطرة ، وفي كل منا « شخصية صوفية غافية »
 حيث أن الدين يتصل أصلا بمنابعه فى القلب ، لأنه نزعة
 فطرية خالصة ، قد تدوم بالمعاناة فى « عزلة » ، وقد
 تشعر بالمجاهدة فى « خلوة ميتافيزيقية »، فينبغي علينا أن
 نتعقب روح الدين وباطنه ، دون أن نقف عند حدود الشعائر
 الجمعية ، أو الطقوس المرسومة .

Bergson, Henri, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, Presses Universitaires, Paris, 1955, p. 102.

خاتمة

بيّنت هذه الدراسة - بصفة قاطعة - أن الفلسفة ومسائلها هي نقطة البدء ، وحجر الزاوية ، والمقدمة ضرورية التي لا ينفك عنها فهم علم الاجتماع . اذ أن إغفال دراسة الفلسفة ، وعدم التنبه إليها في دراسة علم الاجتماع ، يجعلنا حين نقتصر على علم الاجتماع وحده، أمام مسائل مبتورة أصولها ، بحيث لا ندرى لماذا يعالج علم الاجتماع موضوعات ومشكلات ، لعله ما كان ليعالجها لو أنه استقل في نشأته وتطوره عن الفلسفة والفلسفه.

حقيقة أنه يجاهد في أن يكون علمًا في منهجه و موضوعه ، ولكن علم الاجتماع عندما يقترب ميادين المنطق والابستمولوجيا ، والأخلاق والدين ، يكون قد انحرف عن هدفه العلمي البحث ، بما أدخله في موضوعه من مشكلات الفلسفة البحتة . ولذلك نرى علم الاجتماع ، في مراحله المعاصرة ، وفي كثير من مدارسه ، قد قطع كل صلة بينه وبين هذه المسائل الفلسفية ، متوجهًا بكل طاقاته نحو المجتمع ، وما فيه من ظواهر تقع تحت المشاهدة والاحصاء والمقارنة والتفسير . فتجده يدرس مختلف المجتمعات البدائية والقروية والحضارية ، كما يدرس حركة السكان ،

والتصنيع ومستوى المعيشة ، ونظم الأسرة والزواج ، ومظاهر الجريمة والانحراف ، وربما تزيد – فحاول تطبيقاً لنتائج دراسته تلك ، في شكل خدمات ورعاية اجتماعية . وفي كل هذا يستطيع علم الاجتماع أن يدعي بحق أنه علمي ، ومنتهج للطرق العلمية .

الآن ينبغي حين نورخ لعلم الاجتماع ، أن نؤكد على أن الفكر الاجتماعي لم ينشأ على سبيل الظرف ، وإنما قام على أساس أثارة الموضوعات والمشكلات الفلسفية ، وتفسيرها من وجهة النظر الاجتماعية .

وما زال علم الاجتماع ، عند كثير من أنصاره المعاصرين ، يحن حنيناً شديداً إلى التزام خط سيره الأول ، الذي يصل بينه وبين الفلسفة ، فيعمل في نظرية المعرفة بالذات ، وهي أم المسائل الفلسفية . وكانه بذلك ما زال يرى أن وطنه الأول هو مسائل الميتافيزيقاً ، حتى ولو هاجمها بعنف كما فعل .

ولا غرابة في هذا – فان علوماً كثيرة كالطبيعيات والرياضيات ، والأخلاق ، وعلم النفس ، وعلم الجمال ، قد أصبحت علوماً على أقدار متفاوتة من العلمية البحتة ، ولكنها ما زالت عند أصحابها من طبيعيين ، ورياضيين ، وأخلاقيين ، ونفسيين ، وجماليين ، تتعلق بالأنوار الفلسفية

حين يتعقون في علومهم ويتحدون حديث فلاسفة ، لا
حديث علماء .

ونحن لا نجهل موقف الرياضيات بالذات ، وهي
أضبطة العلوم جمِيعاً ، فهي كلماً أمعنت في التقدم الى
الأمام نحو أهدافها كعلم ، نجد لها تتوقف حتى عند أصحابها
لتتنظر الى الوراء ، متطلعة الى الفلسفة ، والتألفيف في آخر
مشكلاتها ، وهي مشكلة أسس الرياضيات التي ما زالت
تشغل الرأي العام الرياضي ، والتي هي مجال فلسفة
ومنطق ، لا مجال رياضة ، حتى أنهم سموها « ما بعد
الرياضة » ، على غرار « ما بعد الطبيعة » .

فإذا كان موضوع هذه الدراسة هو « علم الاجتماع
والفلسفة » ، وبدا أن هذا البحث لا ينطبق الا على فريق
من الاجتماعيين دون آخر ، فلا يجب أن ننسى أن هذا
الموضوع لا يزال مفتوحاً في الحاضر والمستقبل . ولا تزال
مشكلات المعرفة والمقولات والمنطق ، موضوعات قائمة
وستبقى حية خصبة ، ما بقيت الفلسفة وعلم الاجتماع .
وبذلك لا اعتبر أن الحد الذي وصلت اليه ، في هذا
البحث ، في الصلة بين الفلسفة والاجتماع ، يمثل عهداً
قد مضى وانقضى ، ولكنه حلقة من حلقات أخرى قادمة في
الصلة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ما قامت نظرية المعرفة
على الأقل .

وعلى الاجتماعيين والفلسفه أن يتبينوا هذا الموقف بوضوح ، لكنى لا يقعوا في سطحية النداء القائل بأن علم الاجتماع قد أدار ظهره إلى الفلسفه ، فالتعاون بين العلوم أمر مفروض مقدما ، عند كل باحث مخلص جاد . وهذا التعاون هو ثمرة من ثمار هذا البحث . اذ أن الحقيقة هي المطلوب الأول والاخير .

بعض المراجع الأوروبية :

1. Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, translated by D.F. Pocock, Cohen and West, London, 1953.
2. Bayer, Albert, La Science des Faits Moraux, Paris, 1925, Librairie Félix Alcan.
3. Runes, Dagobert, The Dictionary of Philosophy.
4. Mannheim, Karl, Essays on the Sociology of Knowledge, trans. by Kecskemeti, Routledge, London, 1952..
5. Stark, Werner, The Sociology of Knowledge, Kegan Paul, London, 1960.

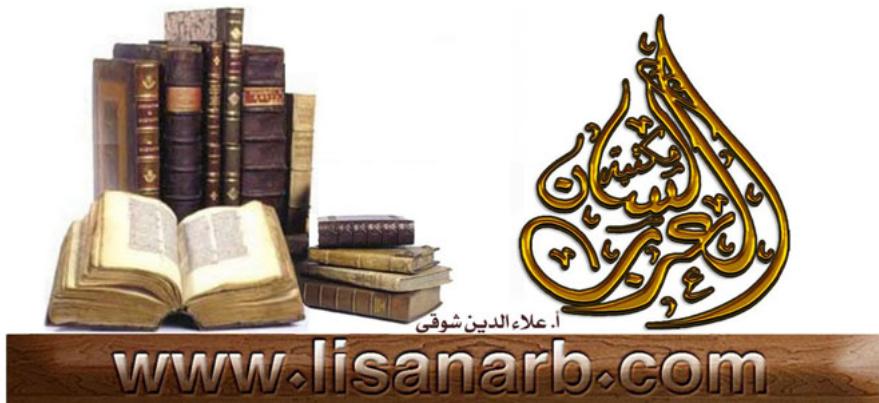
مجلات علمية :

1. The British Journal of Sociology.
2. The Philosophy.
The Journal of the Royal Institute of Philosophy.
Edited by H.B. Acton.
3. The Philosophy of Science.

فہریں

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة
١٩	الفصل الأول : المنطق في ضوء علم الاجتماع
٤٢	الفصل الثاني : موقف علم الاجتماع من نظرية المعرفة
٧٢	الفصل الثالث : الأخلاق والدين في ضوء علم الاجتماع
٨٩	خاتمة

دار الكتب العربي للطباعة والنشر
المتamus



أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

٢٠. ملزم التوزيع في الجمهورية العربية المتحدة وجمع اتحاد العالم السرقة القومية للتوزيع

مكتبة الشرطة والعلوم الشرعية - العرب (الطبعة الأولى)

سیاست اسلامی و ملکیت اسلامی

اسناد لم تنشر في دور المعرفة

سرير ٦٠٠ مللي متر - طاولة ٥٠٠ مللي متر - الاريد ٥٠٠ مللي - العرائى ٥٠٠ مللي - المكعب

١٠٠ متر - طبق داد ٥٠ متر - لـ ٥٠ متر - صفر ٦٧ فرم - لـ سبعين ٦٩ متر - مـ ٦٨

— ایسٹ ۶۶۱ — ایسٹ ۶۰ — المیر ۴۰



● ولد بالاسكندرية عام ١٩٣١
 ● دكتوراه في علم الاجتماع مع مرتبة الشرف الأولى
 ● مدرس علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية
 ● يقوم الآن بتدريس علم الاجتماع بجامعة بيروت العربية
 ● من مؤلفاته :
 - علم الاجتماع والفلسفة -
 الانتروبولوجيا الوظيفية
 ويفصل له قريباً :
 الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع

د . قباري محمد اسماعيل

Biblioteca Alexandria



06646664

يصدر قريباً
 ● الموسيقيان
 ● بيتهوفن و
 ● فبراء
 ● التمن

المكتبة الثقافية

(جامعة حرة)

- خلاصة الفارقى القرمى والإنسان
- تحمل المرنة سقة نفس الشعر
بالحياة ، وسلمًا يساعد على
الإنسان فى سرقة الحياة
- يسرى عاوى السلسلي

الدكتور شكري محمد عياد